193Sc5 V
Columbia College
in the City of New York
Library.

Digitized by Google

Digitized by Google

Versuch
einer
Moralphilosophie

von

Carl Christian Erhard Schmid,
Professor der Theologie und Philosophie zu Jena.

Erster Band.

Einleitung.
Critik der praktischen Vernunft.

Vierte, verbesserte und vermehrte Ausgabe.

Mit Churfürstl. Sächsischer gnädigster Freyheit.

Jena,
im Verlag der Crökerschen Handlung,
1802.

Digitized by Google

Digitized by Google

Seiner Hochfürstlichen Durchlaucht,

Herrn

Herrn Carl August,

regierendem Herzoge zu Sachsen Weimar und Eisenach ꝛc.

dem gnädigsten Landesvater

weihet dieses geringe Denkmal

tiefster Verehrung und innigster Dankbarkeit

unterthänigst

der Verfasser.

10 J.2.82.4

20 MAY 1904 Stanford 2781

139197

Digitized by Google

Digitized by Google

Vorrede

zur ersten Ausgabe.

Aus Ursachen, die ein ieder sehr leicht begreift, muß mir viel daran liegen, daß meine Schrift aus eben dem Gesichtspunkte auch von andern beurtheilt werde, aus welchem ich selbst sie nur ansehen darf, um den Entschluß zu ihrer Herausgabe nicht ganz verwerflich zu

Digitized by Google

finden. Dazu kann nun diese Vorrede vielleicht dienen.

Es war, wie mir ieder Billigdenkende zutrauen wird, bey Abfassung dieser Schrift ganz und gar nicht darauf abgesehen, ein moralisches Lehrgebäude aufzuführen, wozu die Meisterhand eines Kant den Grund gelegt, und zu dessen Ausführung sie einzelne Züge flüchtig und vorläufig entworfen hatte. Das Publikum — was dieß Wort anzeigen könne, wenn von Philosophie die Rede ist, wird ohne Erläuterung verstanden — das Publikum erwartet vielmehr diesen Dienst von eben dem Manne, der die Idee davon in ihm erweckt, und das Bedürfniß desselben ihm so fühlbar gemacht hat. An diesen Wünschen und Hofnungen, die gerade nur so allgemein und so groß sind, als das Vertrauen zu der guten Sache der kritischen Philosophie überhaupt, nehme nun ich genau so vielen Antheil, als nöthig ist, um dem Zeitpunkt ihrer Erfüllung als einem der glücklichsten Abschnitte meines Lebens entgegen zu sehen, um mich (wenn mir das Schicksal vergönnt, ihn zu erreichen) im Voraus der neuen großen Erweiterung meines Gedankenkreißes, der neuen theils aufgelösten theils auch nur zur Untersuchung vorgelegten Aufgaben, als neuer Befriedigungen und Reitzungen des Nachdenkens, innig zu freuen, wovon die bisherigen Geisteswerke dieses Weltwei-

weisen mir schon so manchen süßen Vorgenuß gewährt haben.

Meine Moralphilosophie ist eigentlich nur zum einstweiligen Gebrauch für mich und für meine Zuhörer geschrieben, die eines Entwurfs bedurften, wornach sich der Innhalt der mündlichen moralischen Vorträge ordnen und im Zusammenhange leichter überschauen ließe; eines etwas ausführlichen Entwurfs, damit die Nachschreibseligkeit, eine Ausartung des Studierfleisses, die noch häufig angetroffen wird, von der Kürze des Lehrbuchs keinen Vorwand und Schein der Zweckmäßigkeit hernehmen könne. Sollte sie noch andere Leser finden, denen es einiges Vergnügen machte, ihre eignen Gedanken in einer andern Verbindung hier wieder anzutreffen: so werde ich dieß als ein zufälliges Glück betrachten, worauf ich eigentlich nicht rechnen durfte, und dessen ich mich dann um so inniger freue.

Diese Schrift ist das Resultat meines bisherigen Nachdenkens, der unverstellte Ausdruck meiner ietzigen Ueberzeugung über sittliche Gegenstände; und es war mir in der That mehr darum zu thun, daß sie dieß würde, als daß sie irgend einem vorhandenen oder auch nur angedeuteten System der Moralphilosophie gliche. In keinem Falle würde ich

eine an mir selbst und an meinen Ueberzeugungen begangene Untreue, niedriger gefunden, und sie mir deshalb weniger verstattet oder verziehen haben, als da, wo von moralischen Dingen die Rede ist.

Freylich kann ich auch den Wunsch nicht bergen, daß in meiner Schrift auch einige schwache Spuren von dem Geist derjenigen Philosophie gefunden werden möchten, die sich mir, je ruhiger und leidenschaftloser ich sie betrachten lerne, immer mehr als die erhabenste und menschlichste aller vorhandenen Philosophien über Natur und Sitten vorstellt, und der ich seit einigen Jahren auf die Richtung meines Geistes, auf den Fortgang meiner Untersuchungen, und, was mir mehr als alles übrige seyn muß, auf meine innere Ruhe und Zufriedenheit, die wohlthätigsten Einflüsse verdanke. Aber auf der andern Seite würde es mir dennoch leid thun, wenn andre oder auch ich selbst einst finden sollten, ich wäre darinn mir selbst weniger getreu gewesen, als einem Andern, sey dieser Andere auch der Philosoph unsers Zeitalters — ich hätte an den Buchstaben und an die Formel einer vorhandenen Moralphilosophie zu viel Anhänglichkeit bewiesen, mehr als mit der Achtung für Wahrheit und für meine eigene Ueberzeugung bestehen könnte. Denn diese Ueberzeugung sollte doch immer den Ausschlag geben, nicht, weil es

mei-

meiner, sondern auch in der ganzen Welt zu
gewinnen.

Die ganzen Theile der Menschheit
die Gleichen sind in der Welt, und
meinen Gedanken zuschreiben, und auf
Gedanken, die sie nicht haben, und
Ihnen nicht gegeben sind, und
Ihrer Vorgesetzten sind, und
die sie nicht gegeben haben, und
sie nicht gegeben sind, und
sie nicht gegeben sind, und
sie nicht gegeben sind

Gebrauch der Kirche, darinn sie ihrer Andacht
Nahrung und Ergetzung. Wo sie die meiste
Freiheit zu reden gehabt, da ist gemeiniglich
am wenigsten, oder keine Andacht gewesen.
Wo sie aber gar nicht gewußt, was sie reden
sollen, da ist gemeiniglich die Andacht am
besten. Wo sie einen Vorsprecher gehabt,
der ihnen gesagt, was sie reden sollen, da
sie darauf aufmerksam gewesen, und ihre
Andacht dadurch ist gestärket worden. Wo
sie aber selber haben reden müssen, da ist
ihre Andacht schwächer gewesen, und sie
haben sich mehr bemühet, daß sie nur ihre
Worte recht aussprechen, als daß sie ihr Herz
zu Gott erheben, und mit ihm reden möchten.
Wo sie aber gar nicht gewußt, was sie reden
sollen, da ist gemeiniglich gar keine Andacht
gewesen, und sie sind da hin und her, wie
ein Rohr vom Winde bewegt worden. Wo sie
eine Form gehabt, und sie haben sie nicht
recht gebraucht, und sie haben sie nicht
verstanden, sondern sind gewohnet, sie nur
herzusagen, wie sie sie gelernet haben, da
ist gemeiniglich auch keine Andacht gewesen.
Wo sie aber eine Form gehabt, und sie haben
sie recht gebraucht, und sie haben sie recht
verstanden, und sie haben sich bemühet, daß
sie ihre Andacht dadurch möchten erwecken,
und sie haben sich darinn geübet, da ist
gemeiniglich auch Andacht gewesen. Und
ist es nöthig, daß man sich in dem Gebet
übe, wie man sich in allen andern Dingen
übet, wenn man etwas recht will lernen,
und darinn geschickt werden, so ist es auch
nöthig, daß man sich im Gebet übe, wenn
man will geschickt werden, mit Gott zu reden.
Und wie man sich in andern Dingen übet,
wenn man will geschickt werden, so ist es
auch nöthig, daß man sich im Gebet übe,
wenn man will geschickt werden, mit Gott
zu reden. Und wie man sich in andern
Dingen übet, daß man sich nicht nur

Mensch von ihr, irgend einer Parthey zu gefallen, abweichen kann, ohne seine Selbstständigkeit zu verläugnen. Dieß darf aber, wie ich glaube, auch derjenige nicht einmahl thun, der übrigens allen Ansprüchen auf das, was man eigentlich Originalität nennt, nach richtiger Schätzung seiner Kräfte entsagen muß. Jena, den 16ten März 1790.

Zur zweyten Ausgabe.

Dieses Lehrbuch *) der Moral hat eine so günstige und gefällige Aufnahme gefunden, daß ich den Ausdruck meines freudigsten Dankes dafür nicht zurückhalten kann. Das schmeichelhafteste Lob, das ihm widerfahren konnte, war: die weitere freye Benutzung, Ausführung und Berichtigung manches einzelnen Gedankens, den ich darinn zur Prüfung niedergelegt hatte. Um den Verfasser konnte man sich aber kein größeres Verdienst erwerben, als dadurch, daß philosophische Recensenten, Schriftsteller, Freunde und selbstdenkende Zuhörer ihn mit freymüthigem Tadel zurechtwiesen, mit mancherley Beyträgen zur Berichtigung unterstützten, und durch einzelne nützliche Winke seine eigne Bemühung ihm erleichterten, dieser Schrift bey einer zweyten Auflage einige Vollkommenheiten zu geben, die der erste Ent-

*) Anmerk. zur dritten Auflage. Da dieser Versuch besonders durch die Zusätze für den academischen Gebrauch zu weitläuftig geworden: so habe ich einen Auszug davon unter dem Titel: Grundriß der Moralphilosophie für Vorlesungen Jena 1793. (Zweyte, verbesserte und vermehrte Auflage. Jena 1800.) herausgegeben, und diese ausführliche Schrift zu einem andern Gebrauch bestimmt.

auf und nieder, 354
Bis sie Thau und Regen
Trocknet, wenn der Morgen
Sie erfrischet, und Blumen,
Und neue Blüthen, 359
Und Früchte hervorgehn.
Und wenn sie nun wieder
Ihre Kräfte gesammelt,
Und wenn sie nun wieder
Ihre Kräfte gesammelt, 364
Und wenn sie nun wieder
Ihre Kräfte gesammelt,
Und wenn sie nun wieder
Ihre Kräfte gesammelt,
Und wenn sie nun wieder
Ihre Kräfte gesammelt,

Zur dritten Ausgabe.

Ich bin mir zwar wohl bewußt, daß ich auch diese Gelegenheit, meinen Versuch einer Moralphilosophie zu verbessern, nach meiner besten Kraft und Einsicht habe benutzen wollen. Ob aber das Buch durch diese Bemühung an wissenschaftlichem Werthe und an Brauchbarkeit gewonnen habe, darüber kommt mir selbst kein Urtheil zu, sondern dem Publikum. Diesem kann ich es auch ruhig überlassen, ob es mir lieber guten Willen und redlichen Ernst in Aufsuchung und Darlegung der Wahrheit, oder — böse Kunst, Spitzfündigkeit und Tücke gegen den gesunden Menschenverstand und sogar gegen das Gewissen zutrauen wolle; aber als Richter, der öffentlich darüber zu meinem Nachtheil absprechen dürfte, wird von mir in dieser Herzenssache niemand, auch das ganze Publikum nicht, anerkannt.

Reinhold, ein Mann, den ich unter den ersten Selbstdenkern dieser Zeit bewundre, unter den bessern Menschen ehre, hat diesem Buche Unsittlichkeit und seinem Verfasser Gewissenlosigkeit öffentlich beygemessen, weil der letztere sich über die Definitionen des Willens und der Freyheit nicht mit ihm hat vereinigen können. In seinen Beyträgen zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen (Zweyter Band.

Cl. 111. 114. f. 115. Es scheint, man wäre neun Schuh, Meister und sechs Knecht ungefähr, in einem Gebäude, das nicht ganz nach Verhältniß erbauet ist, und doch wird es nicht ganz gut. Wenn man die Zeichnung des Herrn Architekt Meisters, Tafel 108. 109. 110. 111. 112. 113. 114. 115. 116. 117. 118. 119. 120. 121. 122. 123. 124. 125. 126. 127. 128. 129. 130. 131. 132. 133. 134. 135. 136. 137. 138. 139. 140. 141. 142. 143. 144. 145. 146. 147. 148. 149. 150. 151. 152. 153. 154. 155. 156. 157. 158. 159. 160. 161. 162. 163. 164. 165. 166. 167. 168. 169. 170. 171. 172. 173. 174. 175. 176. 177. 178. 179. 180. 181. 182. 183. 184. 185. 186. 187. 188. 189. 190. 191. 192. 193. 194. 195. 196. 197. 198. 199. 200. 201. 202. 203. 204. 205. 206. 207. 208. 209. 210. 211. 212. 213. 214. 215. 216. 217. 218. 219. 220. 221. 222. 223. 224. 225. 226. 227. 228. 229. 230. 231. 232. 233. 234. 235. 236. 237. 238. 239. 240. 241. 242. 243. 244. 245. 246. 247. 248. 249. 250. 251. 252. 253. 254. 255. 256. 257. 258. 259. 260. 261. 262. 263. 264. 265. 266. 267. 268. 269. 270. 271. 272. 273. 274. 275. 276. 277. 278. 279. 280. 281. 282. 283. 284. 285. 286. 287. 288. 289. 290. 291. 292. 293. 294. 295. 296. 297. 298. 299. 300. 301. 302. 303. 304. 305. 306. 307. 308. 309. 310. 311. 312. 313. 314. 315. 316. 317. 318. 319. 320. 321. 322. 323. 324. 325. 326. 327. 328. 329. 330. 331. 332. 333. 334. 335. 336. 337. 338. 339. 340. 341. 342. 343. 344. 345. 346. 347. 348. 349. 350. 351. 352. 353. 354. 355. 356. 357. 358. 359. 360. 361. 362. 363. 364. 365. 366. 367. 368. 369. 370. 371. 372. 373. 374. 375. 376. 377. 378. 379. 380. 381. 382. 383. 384. 385. 386. 387. 388. 389. 390. 391. 392. 393. 394. 395. 396. 397. 398. 399. 400. 401. 402. 403. 404. 405. 406. 407. 408. 409. 410. 411. 412. 413. 414. 415. 416. 417. 418. 419. 420. 421. 422. 423. 424. 425. 426. 427. 428. 429. 430. 431. 432. 433. 434. 435. 436. 437. 438. 439. 440. 441. 442. 443. 444. 445. 446. 447. 448. 449. 450. 451. 452. 453. 454. 455. 456. 457. 458. 459. 460. 461. 462. 463. 464. 465. 466. 467. 468. 469. 470. 471. 472. 473. 474. 475. 476. 477. 478. 479. 480. 481. 482. 483. 484. 485. 486. 487. 488. 489. 490. 491. 492. 493. 494. 495. 496. 497. 498. 499. 500. 501. 502. 503. 504. 505. 506. 507. 508. 509. 510. 511. 512. 513. 514. 515. 516. 517. 518. 519. 520. 521. 522. 523. 524. 525. 526. 527. 528. 529. 530. 531. 532. 533. 534. 535. 536. 537. 538. 539. 540. 541. 542. 543. 544. 545. 546. 547. 548. 549. 550. 551. 552. 553. 554. 555. 556. 557. 558. 559. 560. 561. 562. 563. 564. 565. 566. 567. 568. 569. 570. 571. 572. 573. 574. 575. 576. 577. 578. 579. 580. 581. 582. 583. 584. 585. 586. 587. 588. 589. 590. 591. 592. 593. 594. 595. 596. 597. 598. 599. 600. 601. 602. 603. 604. 605. 606. 607. 608. 609. 610. 611. 612. 613. 614. 615. 616. 617. 618. 619. 620. 621. 622. 623. 624. 625. 626. 627. 628. 629. 630. 631. 632. 633. 634. 635. 636. 637. 638. 639. 640. 641. 642. 643. 644. 645. 646. 647. 648. 649. 650. 651. 652. 653. 654. 655. 656. 657. 658. 659. 660. 661. 662. 663. 664. 665. 666. 667. 668. 669. 670. 671. 672. 673. 674. 675. 676. 677. 678. 679. 680. 681. 682. 683. 684. 685. 686. 687. 688. 689. 690. 691. 692. 693. 694. 695. 696. 697. 698. 699. 700. 701. 702. 703. 704. 705. 706. 707. 708. 709. 710. 711. 712. 713. 714. 715. 716. 717. 718. 719. 720. 721. 722. 723. 724. 725. 726. 727. 728. 729. 730. 731. 732. 733. 734. 735. 736. 737. 738. 739. 740. 741. 742. 743. 744. 745. 746. 747. 748. 749. 750. 751. 752. 753. 754. 755. 756. 757. 758. 759. 760. 761. 762. 763. 764. 765. 766. 767. 768. 769. 770. 771. 772. 773. 774. 775. 776. 777. 778. 779. 780. 781. 782. 783. 784. 785. 786. 787. 788. 789. 790. 791. 792. 793. 794. 795. 796. 797. 798. 799. 800. 801. 802. 803. 804. 805. 806. 807. 808. 809. 810. 811. 812. 813. 814. 815. 816. 817. 818. 819. 820. 821. 822. 823. 824. 825. 826. 827. 828. 829. 830. 831. 832. 833. 834. 835. 836. 837. 838. 839. 840. 841. 842. 843. 844. 845. 846. 847. 848. 849. 850. 851. 852. 853. 854. 855. 856. 857. 858. 859. 860. 861. 862. 863. 864. 865. 866. 867. 868. 869. 870. 871. 872. 873. 874. 875. 876. 877. 878. 879. 880. 881. 882. 883. 884. 885. 886. 887. 888. 889. 890. 891. 892. 893. 894. 895. 896. 897. 898. 899. 900. 901. 902. 903. 904. 905. 906. 907. 908. 909. 910. 911. 912. 913. 914. 915. 916. 917. 918. 919. 920. 921. 922. 923. 924. 925. 926. 927. 928. 929. 930. 931. 932. 933. 934. 935. 936. 937. 938. 939. 940. 941. 942. 943. 944. 945. 946. 947. 948. 949. 950. 951. 952. 953. 954. 955. 956. 957. 958. 959. 960. 961. 962. 963. 964. 965. 966. 967. 968. 969. 970. 971. 972. 973. 974. 975. 976. 977. 978. 979. 980. 981. 982. 983. 984. 985. 986. 987. 988. 989. 990. 991. 992. 993. 994. 995. 996. 997. 998. 999. 1000.

Der vierte Theil.

Vorrede.

Vorrede des Verfaſſers der Anfangsgründe der Sittenlehre, als er sich bey der Ausgabe des dritten Theils seiner Vorlesungen, in der Universität zu Jena, von seinen Zuhörern, und andern Freunden, Abſchied nahm.

Ich habe mich, meine Herren, in dem Jahre 1783, zuerst als Schriftſteller, und zugleich als Lehrer der Philoſophie, in dieſer Univerſität eingefunden. Ich hatte damals, wie ich noch jetzt glaube, einige Kenntniß von der Philoſophie, und ich hatte, wie ich noch jetzt glaube, einige Fähigkeit, ſie zu lehren. Ich hatte aber noch keine Erfahrung, weder in der Philoſophie, noch in der Kunſt, ſie zu lehren. Ich hatte noch keine Gelegenheit gehabt, mich in dem Vortrage der Philoſophie zu üben, und ich hatte noch keine Gelegenheit gehabt, mich in der Philoſophie ſelbſt zu üben. Ich hatte noch keine Gelegenheit gehabt, mich in der Philoſophie ſelbſt zu üben. Ich hatte noch keine Gelegenheit gehabt, mich in der Philoſophie ſelbſt zu üben.

Einleitung

zur

Moralphilosophie.

Digitized by G

Einleitung zur Moralphilosophie.

I.

Ist Moralphilosophie möglich? Giebt es einen Gegenstand für sie? und ist derselbe einer wissenschaftlichen Behandlung fähig?

Die Moralphilosophie bezieht sich, so wie alle Philosophie und Wissenschaft überhaupt, auf einen Gegenstand, der von ihr selbst und von aller Wissenschaft überhaupt, unabhängig da ist. Wir nennen diesen Gegenstand Moralität, das innerlich Gute (honestum). Es offenbahrt sich nämlich etwas in meinem Bewußtseyn, als ein Streben, welches in sich selbst sein Ziel und seinen Werth hat. Es soll seyn, es erscheint mir in diesem Einen Standpunkt als das Nothwendigste alles Nothwendigen.

digen. Gleichwohl weiß ich nicht, ob dieses Nothwendige jemahls war, ob es irgendwo jetzt vorhanden ist und jemahls seyn wird, und ich muß aus diesem andern Standpunkt es betrachten, als etwas, was schlechthin frey, also nicht nothwendig, sondern durchaus zufällig ist. Dieses Wunder aller Wunder, in mir selbst; an und für sich das klärste und unzweydeutigste von allem, was in mir ist und was ich bin, und doch das unauflöslichste aller Räthsel, wenn ich dasselbe mit irgend etwas anderm, was dieß nicht selbst ist, vergleichen, damit verbinden oder mir daraus begreiflich machen und erklären wollte — das nothwendige Freye oder freye Nothwendige — ist der Gegenstand der Moralphilosophie.

Um ihren Ursprung zu erklären, muß man zwey ganz verschiedene Punkte unterscheiden; den einen, von welchem man ausgeht um zur Wissenschaft zu gelangen; den andern, von welchem die Wissenschaft selbst ausgeht, um sich als Wissenschaft darzustellen. Den letztern, den Schlußstein der Wissenschaft, habe ich nur dann, wenn ich die Wissenschaft selbst besitze, und allenfalls nur noch auf ihren äussern Schmuck zu denken habe; dieser kann durchaus nur Einer seyn, oder er ist nicht Grund der Einheit meiner Erkenntniß, welches er doch seyn soll. Der erstre ist beliebig und daher bey jedem analytischen Selbstdenker verschieden, ja es bedarf öfters mehrerer solcher Standpunkte, die der Philosoph sich wählen muß, um erst die mannigfaltigen Stoffe zu der Erkenntniß von Einem Gegenstande aufzunehmen, und die vielfachen Beziehungen derselben auf einander nach und nach zu entdecken, wodurch vielleicht eine Annäherung zur höchsten, vollendenden Einheit möglich seyn dürfte. Diese historisch ersten Punkte der

Wissen-

Wissenschaft, wodurch aber eben so wenig die Wissenschaft selbst zu Stande kommen, als durch wilde Gährung roher Urstoffe ein organisches Wesen oder durch ohngefähres Zusammenstoßen der Atomen eine Welt entstehen kann, sind nichts anders als einzelne Beobachtungen, deren Obiekte Thatsachen im Bewußtseyn heissen.

Eine Thatsache im Bewußtseyn kann nun bald eine nothwendige, bald eine zufällige, bald innerlich bald äusserlich gegründet, bald einfach, bald zusammengesetzt, bald ursprünglich bald abgeleitet, bald eine Thatsache des Bewußtseyns d. i. eine solche, wodurch das Bewußtseyn selbst seiner Möglichkeit nach bestimmt, bald aber auch nur eine solche Thatsache seyn, die zwar im Bewußtseyn vorhanden, aber weder durch das Bewußtseyn selbst bestimmt ist, noch auch umgekehrt den Bestimmungsgrund des Bewußtseyns überhaupt ausmacht. Die Beschaffenheit einer solchen Thatsache ergiebt sich nicht sogleich aus ihrer ersten Beobachtung, und irgend eine vor der sorgfältigsten Untersuchung für ursprünglich, einfach, schlechthin innerlich und wesentlich nothwendig, zu halten, und dieselbe als Grundprinzip an die Spitze einer Wissenschaft zu stellen, ist ein Verfahren, welches selbst die Annäherung zur Wissenschaft unmöglich macht. Der historische Anfang des Philosophirens ist keinesweges der Anfang der Philosophie selbst, als einer Wissenschaft.

Ist denn aber dieser Anfang der Philosophie selbst nicht ebenfalls eine Thatsache im Bewußtseyn? Ohne Zweifel, wenn anders die Wissenschaft selbst ihren Anfang und ihr Endziel und alle ihre Verbindungsglieder im Bewußtseyn beschließt. Allein, wenn

diese Thatsache den Foderungen eines Prinzips für eine Wissenschaft entsprechen soll, so darf es für Eine Wissenschaft nur Eine, schlechthin innere, ursprüngliche und nothwendige Thatsache seyn. Diese zu finden, darauf zweckt die analytische Methode des Philosophirens ab. Ist sie gefunden, so tritt alsdann das synthetische Verfahren des Lehrers der Wissenschaft ein, diese Eine Thatsache mit allen andern, abgeleiteten, sowohl nothwendigen und innern, als zufälligen und äussern Factis im Bewußtseyn zu verbinden. Ist der Gegenstand der Wissenschaft etwas schlechthin Inneres — wie dieß wenigstens bey der Sittlichkeit als dem Objekte der Moral ausser Streit ist — so kann ich die innre Thatsache, als das höchste im Bewußtseyn, noch auf etwas Höheres in mir (als im Subiekte des Bewußtseyns) beziehen, nämlich auf eine Thathandlung, auf eine von dieser ersten, und mithin auch von jeder andern, Thatsache gänzlich unabhängige Handlung des Ich (des Subjekts zu jedem Bewußtseyn), welche durch sich selbst eine Thatsache begründet und möglich (begreiflich) macht. Diese wäre dann der letzte denkbare Realgrund von dem Objekt der Wissenschaft, und mit ihm zugleich auch von der Wissenschaft dieses Objekts selbst. Da aber diese Thathandlung, als die Bedingung selbst von jedem Objekte des Bewußtseyns, selbst kein Objekt des Bewußtseyns seyn kann — man würde sonst eine Thatsache mit ihr verwechseln — so kann man dieselbe nicht als Erkenntnißgrund, folglich nicht als Princip der Wissenschaft aufstellen, ob man gleich, um ihr Objekt vernünftig zu denken (zu begreifen) sie im Allgemeinen voraussetzen muß, auch dieselbe (wenn man es wollte und wenn sich für die Wissenschaft einiger Gewinn von einer solchen Hypothese

ver-

versprechen ließ,) nach der Analogie derjenigen erkennbaren Handlungen des Geistes, welche auf schon gegebene Fakta sich beziehen, mit bestimmteren Merkmalen denken kann.

So lange wir die Wissenschaft noch suchen, oder welches dasselbe ist, bevor die Wissenschaft ihr absolutes, von äussrer Brauchbarkeit gänzlich unabhängiges, Daseyn begonnen hat, dürfen wir keine Thatsache im Bewußtseyn schnöde von uns weisen, wenn sie auch für sich selbst noch isolirt wäre und einer wissenschaftlichen Erörterung und Rechtfertigung bedürfte. Wir dürfen aber auch eben so wenig die Ansprüche der Wissenschaft zurückweisen, wodurch sie das bis daher Unerklärte und als ursprünglich geglaubte auf höhere Bedingungen, wovon jenes abhängen dürfte, und die für unvereinbar genommene Mannigfaltigkeit auf höhere Einheit hinaufzuführen und die Idee einer Wissenschaft zu vollenden strebt, und müssen daher jede Stimme, die ein non plus ultra uns zuruft, so lange für eine Kriegserklärung gegen die Vernunft aufnehmen, bis für die menschliche Erkenntniß Alles in Einem verknüpft, Alles durch Eines und Eins durch Alles auf eine einzig mögliche Weise bestimmt seyn wird. —

Der Anfangspunkt der Moral ist der Endpunkt ihrer Geschichte. Von dem, was ist, im erschöpfenden Sinne des Wortes ist, giebt es eigentlich keine Geschichte mehr, sondern nur von dem, was da wird, was im Werden begriffen ist; von Versuchen, Etwas, das in der Idee der Vernunft ist, würklich zu machen, dem Unendlichen sich zu nähern, das Endliche ins Unendliche damit zu vergleichen. Die würkliche Moralphilosophie ist

etwas Werdendes, ein unendliches continuirliches Bestreben, eine Aufgabe zu lösen, die uns der Trieb nach Wissenschaft vorlegt, über das einzige ihr entsprechende Obiekt, die Wisheit, die ebenfalls ein Problem ist, welches die Menschheit dem Menschengeschlechte durch die That zu lösen aufgiebt. Wen mag es befremdem, daß sie mit etwas anhebt und fortläuft, was nichts Weniger, als Wissenschaft ist, was auch nicht einmahl weder ihr Princip noch ihr Erzeugniß heissen kann?

Die erste Veranlassung also und den wesentlichen Grundstoff zu Bildung einer Moralphilosophie geben gewisse Erscheinungen in der menschlichen Natur, die sich der Aufmerksamkeit des Selbstbeobachters, des Beobachters anderer, des Geschichtforschers der Menschheit in allen Perioden und auf allen Stufen ihrer Kultur, ja selbst dem Blicke des denkenden Sprachforschers aufdrängen.

Der gemeine Verstand eines jeden Menschen enthält in sich und entdeckt bey seiner Entwickelung gewisse dunkle oder klare Begriffe von Pflicht, von Recht und Unrecht, Tugend und Laster, Gutem und Bösen, die auf seine Urtheile sowohl als auf seine Gefühle und Handlungen vielfältig einfließen, und sich eben durch diese, als durch ihre sinnlichen Wirkungen, offenbahren. — Begriffe, die wir nebst allem dem, was wir uns in Beziehung auf dieselben vorstellen, sittlich (moralisch) oder auch praktisch nennen.

Man hat es zwar öfters — bald aus einem mißverstandenen wissenschaftlichen Interesse, welches

thes auf Einheit der Erklärungsgründe dringt, bald aus einem vermeynten Interesse des handelnden Menschen, die lästigen Störungen, welche die Pflicht in der ungehinderten Aeusserung der sinnlichen Triebe zu verursachen schien, wegzuräumen und den Menschen mit sich selbst einig zu machen — versucht, diese sittlichen Begriffe wegzuvernünfteln und durch Vernunftgründe zu zeigen, daß sie, als eigne, durchaus von andern unabhängige Begriffe, grundlos und erdichtet wären; man hat sich bemüht, die moralischen Urtheile für Vorurtheile der Erziehung auszugeben, Gewissensvorwürfe als Erscheinungen der Milzsucht medicinisch zu erklären, und das, was man Tugend nennt, auf Grundsätze der bloßen Lebensklugheit, des verfeinerten, aufgeklärten oder politisch verkünstelten Eigennutzes zurückzuführen. Allein alle diese Versuche sind mißlungen, und es lag nicht daran, daß es den Vernunftkünstlern, ihren Urhebern, an Naturkenntniß oder an Urtheilskraft für die Anwendung derselben gemangelt hätte, sondern das unverdorbene Naturgefühl schien in den Stunden, wo der Mensch sich seiner selbst am vollständigsten bewußt war, sich gegen alle dergleichen Vorspiegelungen zu empören.

Es giebt Fälle in dem menschlichen Leben, wo das, was die Pflicht fordert, mit den Ansprüchen der stärksten Neigung, ja der heftigsten Leidenschaft streitet. Das Herz des Menschen bietet dann alle Kraft auf, um sich jener lästigen Forderung zu entledigen Wie gern möchte in solch einer Lage dieses Herz sich der Achtung entschlagen, welche der Pflichtgedanke ihm abnöthigt. Aber dieser Gedanke bleibt, oder, wenn er verdunkelt ward, tritt er in majestätischem Glanze wieder hervor. Der Mensch

muß die Pflicht achten, oder sich selbst verachten; er ist unfähig, ohne innigste Mißbilligung seiner selbst ihr seine höchste Achtung innerlich zu verweigern, ob es ihm gleich zuweilen kaum thunlich und mit seiner Neigung vereinbar scheinen möchte, diese Achtung thätig zu beweisen und seine Pflicht würklich zu erfüllen.

Durch diese Hinweisung auf psychologische Phänomene wird nicht der Grund zu der moralischen Wissenschaft selbst gelegt, sondern nur das Bestreben gerechtfertigt, eine solche Wissenschaft hervorzubringen. Denn es liefe auf einen offenbaren Zirkel und auf einen Widerspruch in dem eigenen Verfahren hinaus, die Wissenschaft auf die Aussagen des gemeinen Menschenverstandes gründen, und gleichwohl diese, als wirkliche Aussagen desselben, durch die Wissenschaft rechtfertigen zu wollen. Allein dieser scheinbar verkehrte Gang dieser Betrachtung ist richtig, sobald man den gemeinen Menschenverstand nur als die Veranlassung zu einer Wissenschaft ansieht, die erst durch ein Princip zu Stande kömmt, welches den würklichen Erkenntnißgrund derselben ausmacht. In diesem Sinne kann man, ohne sich des Vorwufs einer ungründlichen Popularität würdig zu machen, ohne Einschränkung behaupten: alle Philosophie muß nicht nur von Grundbegriffen und Maximen des gemeinen Menschenverstandes ausgehen, sondern sich auch in ihrem weitern Fortgang durch seine klaren Ausprüche leiten lassen.

Unter dem Ausdrucke Gemeiner Menschenverstand *) verstehen wir nämlich den Inbegriff allgemeiner menschlicher Begriffe und Grundsätze,

*) Vergl. Schmids Grundriß der Logik. Jena 1797. S. 1. ff. §. 205. ff. §. 409. 435.

sätze, sofern man sie blos in konkreto d. h. in der Anwendung auf einzelne Fälle sich denkt. Jeder denkende Mensch denkt z. B. dem Grundsatz, alles was geschieht, hat eine Ursache, gemäs, ohne ihn in abstrakto zu kennen oder nach seinem Ursprung zu beurtheilen. In so fern ist dieser Grundsatz der Caussalität ein Ausspruch des gemeinen Menschenverstandes. Dieser ist nun theoretisch, insofern er die Natur dessen betrifft, was da ist oder geschieht: praktisch, wenn er dasjenige bestimmt, was geschehen soll, was in unsern Handlungen zweckmäßig ist z. B. mäßig zu seyn, um die Gesundheit zu erhalten: moralisch oder sittlich (praktisch im strengsten Sinne), wenn er nicht nur anräth, was zu gewissen Absichten wohl gut wäre, sondern geradezu für sich selbst gebietet, und nicht nur Mittel zu Erreichung eines Zweckes, sondern diesen Zweck selbst und mit ihm die Mittel zu Erhaltung und Beförderung desselben als nothwendig vorstellt z. B. wenn er Ehrlichkeit, ohne Rücksicht auf Vortheil oder Schaden gebietet *).

Aber nicht blos das Daseyn, sondern auch der Glaube an die moralischen Begriffe und an ihre Realität ist durch Beyspiele faktisch zu erweisen; und zwar selbst durch solche, die scheinbar dagegen streiten z. B. dadurch, daß man oft nur den Schein reiner und uneigennütziger Gesinnungen sucht. Denn, man setzt doch jederzeit Realität dabey voraus, man setzt den Schein ihr entgegen, als etwas, das anders

*) Einige Philosophen verbinden mit diesem Ausdruck „gesunder Verstand" einen andern, als den hier erklärten Begriff. Man vergl. z. B. Reinhold über dem Unterschied zwischen dem gesunden Verstande und der philosophirenden Vernunft in Dess. Beyträgen zu Berichtigung ꝛc. Zweyter Band. S. 3. ff.

ders seyn sollte, wenn es auch immer so wäre. Selbst die Zerstörer dieses oder jenes moralischen Systems konnten doch den Glauben an dasjenige nicht vertilgen, was durch jene Systeme erklärt werden sollte. Der Angriff der Skeptiker war sehr oft siegreich über die Einbildung, den moralischen Glauben erklären und begreifen zu können; aber er selbst, dieser Glaube, blieb unversehrt, wiewohl als unbegriffene Thatsache.

Wäre nun dieses Verhältniß des Skepticismus zu einer Wissenschaft der Moralität schlechthin unabänderlich und nothwendig, so würde nichts zweckmäßiger seyn, als die Maxime des sittlichen Naturalisten: „sich an die unentwickelten und „nicht systematisch verknüpften Begriffe, Urtheile „und Gefühle des gemeinen Menschenverstandes „über praktische und moralische Gegenstände allein „zu halten und auf alle Philosophie darüber gänzlich Verzicht zu thun.“ Diese Denkart vieler gutgesinnter Menschen läßt sich durch den an sich zufälligen, anfangs aber unvermeidlichen, Mißbrauch der Philosophie begreifen und entschuldigen, aber gegen die Forderung der vernünftigen Natur, die überall auf Entwicklung und wissenschaftliche Vollendung dringt, keinesweges rechtfertigen. Sagt man; der gemeine Menschenverstand leitet den Menschen zumahl in praktischen Angelegenheiten sicherer, als die trügliche Wissenschaft: so ist dieß eben so viel, als wollte man behaupten, das gemeine Augenmaaß belehre uns über die Größe eines Objekts zuverläßiger, als die mathematische Messung. Denn auch ohne Wissenschaft ist Irrthum möglich, zunächst zwar von beschränkteren Folgen, weil er nicht auf das Ganze systematisch bezogen wird, aber eben

darum

darum schwerer zu entdecken und zu berichtigen, als der Irrthum im Grundsatze des Systems, der bey treuer Consequenz auf Ungereimtheiten und Widersprüche führt, welche den Menschenverstand empören, und die Philosophie zum Rückblick und zu einem neuen Versuche nöthigen.

2.

Wie entsteht Moralphilosophie als Wissenschaft? welche Wege mußte der menschliche Geist dazu einschlagen? welche Verirrungen waren ihm dabey unvermeidlich? und wie kann er sich seinem Ziele dennoch nähern?

Vor der Moralischen Wissenschaft muß ihr Objekt, die Moralität selbst, nicht nur als rohe Naturanlage, sondern selbst in einiger Ausbildung als vorhanden gedacht werden. Sollte die Wissenschaft vor ihrem Objekte vorausgehen, so würde weder jene noch dieses jemahls zur Würklichkeit kommen können. Die Vernunft enthält die wesentliche Bedingung der Moralität, ihrer Möglichkeit nach in sich; Ausbildung oder praktische Würksamkeit der Vernunft ist die Bedingung ihres Daseyns. Allein die Vernunft kennet Anfangs weder sich selbst, noch ihr Erzeugniß; noch weniger ist ihre Selbsterkenntniß gleich Anfangs wissenschaftlich. So wie nun aber allmählig die menschliche Vernunft überhaupt durch Uebung ausgebildet ward, und der menschliche Geist über die rohen Produkte seiner eigenen Naturkraft in ihrer ersten Entwickelung selbst zu reflektiren begann: so gieng auch die gemeine moralische Erkennt-

kenntniß in eine Philosophie der Sitten über. Ihr Ziel war absolute Vollständigkeit, Deutlichkeit, Gewißheit und systematischer Zusammenhang der moralischen Erkenntniß. Der Grundsatz der Wissenschaft war aber noch nicht gefunden. Man mußte also erst zu einem Grundsatz hinstreben, auf dem Wege der Analysis, ehe man von dem Grundsatz zu dem System selbst auf synthetischem Wege fortschreiten durfte.

In dieser Lage, worinn sich anfänglich der Philosoph der Sitten, wie der Philosoph überhaupt, befand, mußte derselbe

1) die im praktischen Leben, vorkommenden innern und äussern, Handlungen sorgfältig beobachten und den Inhalt der im gemeinen Verstande bereits vorhandenen sittlichen Begriffe, Urtheile und Gefühle zergliedern, um sich ihrer einzelnen Bestandtheile bewußt zu werden.

2) Ihr Wesentliches und Eigenthümliches aus der konkreten Verbindung herausheben, und von dem Zufälligen in den einzelnen Fällen abstrahiren — wozu Vergleichung mehrerer einzelnen moralischen Gegenstände nöthig war, und wodurch allgemeine Vorstellungen, abgezogene Begriffe entstanden.

3) Aus diesen gefundenen Begriffen wieder ihre nächsten und entferntern Merkmahle entwickeln, um höhere Abstraktionen und noch allgemeinere Begriffe und, wo möglich, die allgemeinsten und einfachsten Merkmahle zu entdecken.

4) Das also gefundene weiter unter sich vergleichen, um das Verhältniß eines Begriffes zu dem andern,

andern, den Zusammenhang einzelner mit allgemeinern und höhern Urtheilen (comparativen Grundsätzen) einzusehen.

5) Von diesen comparativen zu dem absolut höchsten Grundsatze aufsteigen; endlich

6) die moralischen Grundbegriffe und Grundsätze mit andern nicht moralischen, sondern theoretischen Begriffen und mit den Principien der speculirenden Vernunft vergleichen, und ihre Uebereinstimmung mit denselben darthun, damit die Moral nicht nur für sich, sondern auch als Theil der Philosophie überhaupt, wissenschaftlich bestehen könne.

Die Verirrungen der Moralphilosophie werden uns durch die Kenntniß dieses Weges, den man einschlagen mußte, begreiflich. Die ersten und viele folgende Versuche des philosophirenden Verstandes, die moralische Erkenntniß wissenschaftlich zu vollenden, mußten natürlicher Weise unvollkommen und fehlerhaft ausfallen. So nahe und klar die Erscheinung der Sache immer vor Augen lag, so war doch ihr letzter Grund in den Tiefen des menschlichen Geistes verborgen. So verständlich und eindringend die Entscheidung der moralischen Natur für den einzelnen Fall war; so schwer mußte es seyn, zur Kenntniß dieser Richterin und Gesetzgeberin selbst zu gelangen, und den Grund ihrer Aussprüche zu erfahren, womit die übrigen nichtmoralischen Forderungen unsrer Natur (namentlich der Anspruch der sinnlichen Selbstliebe auf Glückseligkeit) in so enger Verbindung standen, die doch gleichwohl (wie wir nunmehr nach mühsamer

mer kritischer Untersuchung freylich wissen) einer ganz verschiedenen Quelle, nähmlich der Sinnlichkeit, entflossen waren. Kein erstes, sicheres Princip konnte die Untersuchung leiten; denn man war eben im Begriff, es noch zu suchen.

Daher übersah man in der Zergliederung feinere wesentliche Merkmahle der Begriffe, wenn man auch andere zur Klarheit brachte, die Begriffe wurden einseitig; so wurde z. B. jetzt jede Art von Enthaltsamkeit, dann jeder Muth für Tugend gehalten.

Man nahm zufällige Merkmahle, die in der Anwendung moralischer Begriffe auf besondere Erfahrungsgegenstände, Lagen und Verhältnisse mit vorkamen, unter die wesentlichen Bestimmungen auf; die Begriffe wurden abermahls einseitig und beschränkt. Zu einer Zeit war alle Tugend Heroentugend; zu andern Zeiten und bey veränderten Umständen, wo aller Widerstand vergebens war, forderte man unumschränkte Geduld.

Nun wandte man diese Begriffe, die in gleichem Verhältniß an Klarheit gewonnen und an Reinheit und Vollständigkeit, mithin an Richtigkeit eingebüßt hatten, zum Urtheilen an; die Urtheile wurden also ebenfalls einseitig, und insofern sie für erschöpfend gehalten wurden, unrichtig. Dahin gehören z. B. die unbeschränkten Pflichtgebote: Unterdrücke die Sinnlichkeit, oder gehorche blindlings — welche unter gewissen Einschränkungen und Bestimmungen allerdings wahre Pflichtgebote gewesen wären.

Man begnügte sich ferner, um nur bald am Ziele zu seyn, mit comparativen Grundsätzen, (z. B.

strebe nach Vollkommenheit, befördere die Glückseligkeit der Menschen) und indem man diese für die höchsten und unbedingt allgemeinen Principien nahm und gebrauchte, waren sie selbst und wurden ihre Folgen — moralische Irrthümer.

Indem man den Grund der zufälligen Merkmahle eines moralischen Begriffes für den Grund eines wesentlichen und allgemeinen Merkmahls von demselben hielt, dabey aber oft die wesentlichen Merkmahle nicht hervorzog, sondern übersah, und in dieser Voraussetzung Grundsätze daraus herleitete, konnten diese nicht moralisch d. h. nicht wahre Gründe von andern wesentlich moralischen Begriffen und Urtheilen werden; sie mußten vielmehr den Irrthum auch dahin weiter verbreiten, woher er ursprünglich nicht entstanden war — eine reiche Quelle neuer moralischer Irrthümer, als Folgerungen aus unächten Principien.

Auch die Vergleichung der praktischen nnd der theoretischen Begriffe unter sich mußte zu einer Zeit, da beyde Principien nur noch unvollständig entwickelt waren, so ausfallen, daß unächte Verknüpfungen oder unzuläßige Trennungen dieser Erkenntnisse mit und von einander vorgenommen wurden, deren Folge entweder eignes inneres Verderbniß der Sittenlehre, oder Inkonsistenz derselben mit den Lehren der Erfahrung und der Speculation war. — Aus falschen Meynungen über den Erkenntnißgrund der religiösen Wahrheiten und aus theologischen Irrthümern entsprang z. B. die vermeynte Pflicht eines blinden Gehorsams gegen angeblich göttliche Gebote, oder eines Lebens blos für die Ewigkeit, ohne alle Rücksicht auf irrdisch erreichbare

Zwecke. Metaphysische Irrthümer machten die ganze Sittenlehre wankend durch die Vorstellungsart der Abhängigkeit aller Willenshandlungen von vorhergehenden Umständen, die zur Zeit des Handelns ausser unsrer Gewalt sind. Psychologische Irrthümer über die Natur des menschlichen Begehrungs- und Willensvermögens schienen keine andere, als eine Moral des Eigennutzes, als möglich denken zu lassen.

Von allen diesen Veränderungen der Moralphilosophie, deren Unvermeidlichkeit aus der Natur der Sache selbst und aus der Beschaffenheit des Unternehmens begreiflich ist, stellt die Geschichte der Moral (die von der Geschichte der Moralität, als ihres, von der Wissenschaft zum Theil unabhängigen, zum Theil aber auch abhängigen, Gegenstandes zwar verschieden ist, aber doch mit ihr in einigem Zumsammenhang steht) eine Menge und Mannigfaltigkeit der Beyspiele auf, die erst durch eine solche Betrachtungsart aus dem genommenen Standpunkte lehrreich werden. Die Darstellung der Gründe von der Nothwendigkeit aller dieser Veränderungen, aus der Natur der Moralität, der Natur des moralischen Wesens und der wesentlichen Beschaffenheit unsers Erkenntnißvermögens, ist der eigentliche Geist dieser Geschichte, wodurch dieselbe pragmatisch wird. — Irrthümer, worauf ein edles, aber misleitetes und Principloses Bestreben führt, müssen immer unverkennbare Spuren ihres würdigen Ursprungs aus der Quelle des menschlichen Geistes an sich tragen. Dieß gilt z. B. von der Mystischen Moral, von der Mönchsmoral und von der Epikurischen Sittenlehre. Allen Philosophien liegt doch der Trieb nach Deutlichkeit und

nach

nach systematischer Verbindung der Begriffe, also das Ideal der Vernunfterkenntniß, zum Grunde. Das Unentwickelte und Unverbundene in der Erkenntniß des gemeinen Verstandes that nicht mehr Genüge. Alle unächte Begriffe von Tugend enthielten ein oder das andere Merkmahl, das ihr würklich im Ganzen oder in einzelnen Anwendungen zukommt. Dieß gilt auch von den aufgestellten Grundsätzen, die immer eine wahre Verknüpfung der Begriffe in dem menschlichen Geiste aussagen, und nur darum fehlerhaft sind, weil sie nicht das Ganze erschöpfen, einseitig sind, und weil sie endlich das, was innerlich und äusserlich, was logisch oder real, was zufälliger oder nothwendiger Weise, was theoretisch oder praktisch verbunden ist, mit einander verwechseln. Wer in der Wahrheit den Irrthum, und in dem Irrthum die Wahrheit aufsucht, der wird der Einseitigkeit am leichtesten entgehen.

Weil das Praktische überhaupt in der Ausübung eng aneinander gränzt, und einerley Gegenstände der Anwendung hat: so war nichts leichter, und verzeihlicher, als der Wahn, den sittlichen Grundsatz entdeckt zu haben, wenn man nur irgend einen sogenannten praktischen Satz, eine Lebensregel, wenn auch gerade keine Weisheitsregel gefunden hatte, obgleich das Praktische in dieser Bedeutung nur eine Gattung ist, worunter sich das Sittliche als Art begreifen läßt. Auf solche Art konnten Tapferkeit, Wohlwollen, Klugheit, Mäßigkeit, Regelmäßigkeit, Gehorsam, Religion — Streben nach sinnlichem Guten und Uebersinnlichkeit, Freyheitsliebe, Selbstüberwindung und Aufopferung — Grundzug der Moralität werden, und sind es würklich öfters in der Meinung dieses und jenes Moral-

philosophen geworden. Dem ausschweifendsten Trachten nach Sinnengenuß oder nach Mitteln, die dazu verhelfen, auf der einen Seite, und dem höchsten Fluge, den feinere Mystik gewagt hat, und der thörichten Entsagung im Mönchsgeiste, liegt — soweit diese Extreme auseinander liegen, und so weit sie von reiner Tugend entfernt scheinen, doch ursprünglich ein wahrer, nur misverstandener, einseitig befolgter Gedanke der praktischen Vernunft zum Grunde, wodurch wir selbst mit diesen Verirrungen der menschlichen Systeme und Lebensweisen ausgesöhnt, schonend im Urtheil vornehmlich über ihre ersten Erfinder, und in dem Glauben an die Würksamkeit der Vernunft, selbst in den abschweifendsten Gängen der menschlichen Natur, bestärkt werden. — Nahm man einmahl einzelne Anwendungen der Tugend für die Tugend selbst, einzelne Merkmahle der Tugend für ihr Wesen, so mußte der Begriff von Tugend personell, lokal, temporell, klimatisch werden, je nachdem persönliche, örtliche oder Zeitverhältnisse, Naturell oder Schicksal mehr auf das eine, als auf die übrigen Merkmahle, die Aufmerksamkeit lenkten, mehr die eine oder die andere Art, tugendhaft zu handeln, erheischten. Jetzt zog man mehr die schwache, sinnliche Menschlichkeit des Menschen in Betracht, und würdigte in der That den Menschen dadurch herab; jetzt richtete man nur auf das Edle der Menschheit sein Auge, vergaß es, auf die Schwäche des Menschen Rücksicht zu nehmen, und der Versuch, den Menschen über sich selbst zu heben, mußte fehlschlagen — Extreme, die nur Folgen von dem Bestreben des Menschen waren, sich von einem Irrthum loszuwinden, und von dem gegenüberstehenden Aeussersten zu entfernen.

Der Begriff von menschlicher Tugend muß aber der allgemeinen menschlichen Natur, und zwar dieser Natur im Ganzen, nach allen ihren Theilen angemessen seyn *).

Einen so allgemein und nothwendig interessanten Gegenstand, als die Betrachtung der Moralität ist, konnte, Trotz allen diesen Verirrungen und Schwierigkeiten, der menschliche Geist nicht aufgeben. Die Versuche der Aufklärung und Zergliederung der unentwickelten und unverknüpften praktischen und sittlichen Begriffe und Urtheile, ihrer Verknüpfung unter sich selbst, und ihrer Vereinigung mit andern Erkenntnissen der Vernunft und der Erfahrung, mußten immer fortgesetzt und erneuert werden, um ein durchaus wahres, gewisses, mit sich selbst und mit allen übrigen wahren Erkenntnissen einstimmiges, vollständiges und brauchbares System moralischer Erkenntnisse d. i. Moralphilosophie nach dem idealischen Vernunftbegriffe zu Stande zu bringen. Die consequente Verfolgung des Irrthumes mußte denselben endlich als Irrthum kenntlich machen, durch Widersprüche mit sich selbst und mit Urtheilen und Gefühlen des gemeinen menschlichen Verstandes und Sinnes. Der Zweifel in einer Sache, die auf Entscheidung dringt, nöthigt, den genommenen Weg rückwärts zu gehen und dem Grundirrthume nachzuspüren. Dieser muß der Wahrheit und ihrer Quelle nahe liegen, zu deren Untersuchung nun-

*) Lesenswerthe Betrachtungen über diesen Gegenstand enthalten C. L. Reinholds Briefe über die Kantische Philosophie (Leipz. 1792.) Eilfter Brief. Grundlinien zur Geschichte der bisherigen Moralphilosophie, und insbesondere der stoischen und epikurischen.

mehr die stärkste Aufforderung und nächste Veranlassung gegeben ist. Da nun, aller Misdeutungen und Zweifel ungeachtet, die ursprüngliche Grundlage zu dem reinen Ideal der Sittlichkeit immer unversehrbar in unsrer Vernunft bleibt: so erregt ihr unentwickeltes Bewußtseyn manche Gefühle, und erzeugt manche Urtheile und Handlungen, welche besser sind, als die deutlich entwickelten Räsonnements. Bey allen Verirrungen einer vernünftelnden Philosophie, bleibt daher eine künftige Rückkehr zu der verlassenen moralischen Richtigkeit und Einfalt der Begriffe noch immer möglich, und die unkritischen, mislungenen Versuche mußten selbst eine solche Verbesserung der Wissenschaft, welche von der Untersuchung ihrer ersten Quelle ausgeht, nicht nur durch ihre nicht zu verbergenden Mängel und Fehler veranlassen, sondern auch durch Ansammlung und vorläufige Bearbeitung des nöthigen Stoffes zweckmäßig vorbereiten.

Da alle erste Versuche im Philosophiren über sittliche Gegenstände eines letzten Princips entbehren mußten, weil eben dieses erst gesucht wrude und man von der Quelle nicht ausgehen konnte, deren Ursprung man erst nachging: so konnten diese Versuche unkritischer Scientifiker nichts anderes, als einen moralischen Dogmatismus d. i. ein vermeyntes System gewisser moralischer Erkenntnisse hervorbringen, deren Möglichkeit ihren höchsten Bedingungen nach nicht erforscht war. Die Grundlosigkeit und das Willkührliche des angenommenen Grundsatzes und Grundbegriffes, oder der Widerstreit in den Folgen mehrerer abgeleiteter und verschiedenartiger Principien, wurde bald entdeckt. Von diesem würklichen Mangel einer auf allgemeingültigen Principien beruhen-

ruhenden moralischen Wissenschaft, nahm der moralische Skeptiker Anlaß, auf die gänzliche Unmöglichkeit derselben und auf die unvermeidliche Ungewißheit aller moralischen Behauptungen zu schließen. Durch diesen Skepticismus, welcher eine unvermeidliche Folge von einem unkritischen Dogmatismus ist, wird endlich eine kritische Untersuchung der Principien einer Wissenschaft und ihrer Quelle zum dringendsten Bedürfniß, und dann erst wird die Wissenschaft selbst das, was sie ihrer Natur nach werden kann, und ihrer Bestimmung nach seyn soll. Einen andern Weg kann der menschliche Geist zum Ziele der Wissenschaft nicht einschlagen; nicht er, sondern die Natur selbst hat ihn gewählt *).

3.

Bestimmter Begriff einer Moralphilosophie und vorläufige Erklärung der dazu gehörigen Vorbegriffe. **)

Die Moralphilosophie oder praktische Philosophie in eigentlicher Bedeutung, ist die Wissenschaft der höchsten vorstellbaren Zwecke

*) S. Reinholds Briefe über die Kantische Philosophie. Zweyter Band. Brief 12. Ueber die äussere Möglichkeit des künftigen Einverständnisses der Selbstdenker über die Principien der Moralphilosophie.

**) In Bezug auf den Innhalt dieses ganzen Abschnittes verdient dasjenige nachgelesen und geprüft zu werden, was Reinhold (Briefe über die Kantsche Philosophie. Zweyter Band vorzüglich im 7ten Briefe; ingl. Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen. Jena 1794. S. 207. ff. Ueber das vollständ

mehr die stärkste Aufforderung und nächste Veranlassung gegeben ist. Da nun, aller Misdeutungen und Zweifel ungeachtet, die ursprüngliche Grundlage zu dem reinen Ideal der Sittlichkeit immer unversehrbar in unsrer Vernunft bleibt: so erregt ihr unentwickeltes Bewußtseyn manche Gefühle, und erzeugt manche Urtheile und Handlungen, welche besser sind, als die deutlich entwickelten Räsonnements. Bey allen Verirrungen einer vernünftelnden Philosophie, bleibt daher eine künftige Rückkehr zu der verlassenen moralischen Richtigkeit und Einfalt der Begriffe noch immer möglich, und die unkritischen, mislungenen Versuche mußten selbst eine solche Verbesserung der Wissenschaft, welche von der Untersuchung ihrer ersten Quelle ausgeht, nicht nur durch ihre nicht zu verbergenden Mängel und Fehler veranlassen, sondern auch durch Ansammlung und vorläufige Bearbeitung des nöthigen Stoffes zweckmäßig vorbereiten.

Da alle erste Versuche im Philosophiren über sittliche Gegenstände eines letzten Princips entbehren mußten, weil eben dieses erst gesucht wrude und man von der Quelle nicht ausgehen konnte, deren Ursprung man erst nachging: so konnten diese Versuche unkritischer Scientifiker nichts anderes, als einen moralischen Dogmatismus d. i. ein vermeyntes System gewisser moralischer Erkenntnisse hervorbringen, deren Möglichkeit ihren höchsten Bedingungen nach nicht erforscht war. Die Grundlosigkeit und das Willkührliche des angenommenen Grundsatzes und Grundbegriffes, oder der Widerstreit in den Folgen mehrerer abgeleiteter und verschiedenartiger Principien, wurde bald entdeckt. Von diesem würklichen Mangel einer auf allgemeingültigen Principien beruhen-

ruhenden moralischen Wissenschaft, nahm der moralische Skeptiker Anlaß, auf die gänzliche Unmöglichkeit derselben und auf die unvermeidliche Ungewißheit aller moralischen Behauptungen zu schließen. Durch diesen Skepticismus, welcher eine unvermeidliche Folge von einem unkritischen Dogmatismus ist, wird endlich eine kritische Untersuchung der Principien einer Wissenschaft und ihrer Quelle zum dringendsten Bedürfniß, und dann erst wird die Wissenschaft selbst das, was sie ihrer Natur nach werden kann, und ihrer Bestimmung nach seyn soll. Einen andern Weg kann der menschliche Geist zum Ziele der Wissenschaft nicht einschlagen; nicht er, sondern die Natur selbst hat ihn gewählt *).

3.

Bestimmter Begriff einer Moralphilosophie und vorläufige Erklärung der dazu gehörigen Vorbegriffe. **)

Die Moralphilosophie oder praktische Philosophie in eigentlicher Bedeutung, ist die Wissenschaft der höchsten vorstellbaren Zwecke

*) S. Reinholds Briefe über die Kantische Philosophie. Zweyter Band. Brief 12. Ueber die äussere Möglichkeit des künftigen Einverständnisses der Selbstdenker über die Principien der Moralphilosophie.

**) In Bezug auf den Innhalt dieses ganzen Abschnittes verdient dasjenige nachgelesen und geprüft zu werden, was Reinhold (Briefe über die Kantsche Philosophie. Zweyter Band vorzüglich im 7ten Briefe; ingl. Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen. Jena 1794. S. 207. ff. Ueber das vollständ

unsrer willkührlichen Handlungen, oder der praktischen d. h. derjenigen Vernunftgesetze, welche bestimmen, was nach Vernunftbegriffen durch unsern freien Willen nothwendig ist (geschehen soll).

Was heißt: praktisch?

Diese eigentlich praktische Philosophie ist nun durchaus nicht zu verwechseln mit demjenigen, was man bis auf Kant unter praktischer Philosophie gewöhnlich verstanden hat, nämlich: eine Wissenschaft der menschlichen Zwecke, insofern sie durch freye Handlungen erreicht werden sollen. Nach diesem weitläuftigen Begriffe könnte weder die praktische von der theoretischen Philosophie durch bestimmte Gränzlinien geschieden, noch jede derselben durch eigenthümliche Principien bestimmt werden *). Praktisch nannte man überhaupt solche Begriffe, und Urtheile, oder Wissenschaften, die auf Bestimmung des Willens und seiner Handlungen und auf Erreichung menschlicher Zwecke Bezug haben. Solche Erkenntnisse können nun entweder von der Art seyn, daß sie sich auf theoretische oder Naturkenntnisse gründen, und diese nur auf Erreichung von Zwecken des menschlichen Willens anwenden, oder sie gründen sich ganz und gar auf den Willen, als Willen. Nur die letztern heissen (nach Kant) praktisch im strengsten Sinne des Worts, oder auch moralisch.

So

ständige Fundament der Moral) über dieselben Begriffe, großentheils in polemischer Rücksicht auf meine Erklärung von demselben, gesagt hat. Alle diese Begriffe werden hier nur vorläufig, in der Wissenschaft selbst aber gehörigen Orts ausfürlicher entwickelt.

*) Vergl. Kants Kritik der Urtheilskraft. S. XII. ff.

So sind z. B. die Begriffe von Menschenliebe, als einem Mittel, sich Gegenliebe zu erwerben, von Mäßigkeit, als einem Gesundheitsmittel, und das Urtheil, daß man durch Vorsicht und Nachgeben großen Beleidigungen vorbeugen könne — praktisch im weitern Sinne, weil sie doch eigentlich auf theoretischen Wahrheiten, z. B. von den menschlichen Gemüthsarten, von der Natur des menschlichen Körpers und von unsern Naturtrieben beruhen. Dagegen sind aber der Begriff von Uneigennützigkeit, und das Gebot, mit sich selbst übereinstimmend zu handeln, sofern sie auf dem Willen allein beruhen, von moralischer Art, oder praktisch in eigentlichster Bedeutung. Praktisch im strengsten Sinne heißt daher nur diejenige Philosophie, welche durchaus praktisch ist, und auf keinen andern, als praktischen d. i. den Willen bestimmenden, Principien der Vernunft beruht. Nach diesem Begriff ist praktische und Moralphilosophie Eins und dasselbe.

Zur praktischen Philosophie in der herkömmlichen, weiteren Bedeutung gehören nicht nur 1) die Klugheitslehre d. i. die Wissenschaft der bedingt nothwendigen menschlichen Zwecke und der Mittel, sie zu erreichen, oder die Anleitung zur Erlangung der menschlichen Glückseligkeit durch natürliche und erfahrungsmäßige Mittel; nebst ihren besondern Zweigen, als: der Weltklugheitslehre d. i. einem System von Regeln zur zweckmäßigen Behandlung und Lenkung anderer Menschen für unsre persönlichen Zwecke, und der Staatsklugheitslehre d. i. dem System der Regeln, die Mittel zu dem Zwecke des Staates zu finden und anzuwenden — sondern auch 2) alle besondern Künste, die sich auf zufällige Zwecke der Menschen

beziehen z. B. Heilkunst, Redekunst, Dichtkunst, Kunst zu vergiften, Kleider und Schuhe zu verfertigen u. s. f. — Allein die Regeln der Künste und der Klugheit zur Erlangung eines glückseligen Lebens beruhen offenbar auf theoretischen Grundsätzen oder Naturkenntnissen, und werden, wegen Verschiedenheit ihres Princips, mit Recht von der eigentlichen praktischen Philosophie abgesondert. Sie gehören vielmehr zu der angewandten theoretischen Philosophie, und stehen zur Naturlehre in gleichem Verhältniß, wie die Feldmeßkunst zur reinen Geometrie.

Willkührliche Handlungen.

Die praktische Philosophie bezieht sich auf willkührliche Handlungen. Wir unterscheiden diese nicht nur von den blos mechanischen oder blos organischen Bewegungen des menschlichen Körpers, sondern auch von den Thätigkeiten unsers Vorstellungsmögens, sofern diese aus dem Naturgesetz desselben nothwendig erfolgen, und von den Gefühlen d. i. den Zuständen der Lust und Unlust, als Wirkungen der Vorstellung auf das Subjekt.

Blos mechanisch oder körperlich sind diejenigen Bewegungen, die aus der Natur der Materie nach allgemeinen Gesetzen erfolgen z. B. das Fallen.

Blos organische Bewegungen geschehen nach dem Gesetz der organisirten und organisirenden Materie z. B. Verdauung, alle Folgen thierischer und vegetabilischer Reitzbarkeit.

Die Thätigkeiten des Erkenntnißvermögens z. B. der Imagination, des Verstandes, der Ver-

Vernunft, wie auch die Veränderungen im Gefühle der Lust und Unlust erfolgen nach bestimmten Gesetzen auf eine nothwendige Weise, und sind keine unmittelbaren Gegenstände der Freyheit; daher kann auch kein Pflichtgebot gerade zu einer gewissen Erkenntniß (z. B. den Glauben an das Daseyn Gottes) oder gewisse Gefühle (z. B. Menschenliebe) gebieten. Doch ist eine willkührliche Handlung mit allen diesen Wirkungen, Thätigkeiten und Zuständen, als mit ihren Objekten, Gründen und Folgen, verbunden.

Willkührliche Handlungen sind solche, die nach Vorstellungen und ihnen gemäß erfolgen, z. B. die Bewegung meiner Hand.

Das Vermögen der eignen Würksamkeit nach Vorstellungen, oder das Vermögen, durch seine Vorstellungen Ursache der Gegenstände dieser Vorstellungen zu seyn*) heißt Willkühr (arbitrium), Begehrungsvermögen, oder auch Wille in weitester Bedeutung. Es ist der allgemeine Charakter lebendiger Wesen, nicht nur der Menschen, sondern auch der Thiere; denn das Leben selbst ist eben dieses Vermögen eines Wesens, seinen Vorstellungen gemäs zu handeln.

In diesem allgemeinen Begriffe der Willkühr bleibt die Beschaffenheit und der Gegenstand dieser Vorstellungen unbestimmt; es können sinnliche, verständige, vernünftige, empirisch vernünftige, reinvernünftige — dunkle, klare oder deutliche — Vorstellungen seyn, die die Hanlung bewürken.

Klas-

*) Vergl. Kants Rechtslehre. S. I. u. 159.

Klassification der willkührlichen Handlungen.

Die willkührlichen Handlungen sind von verschiedener Art, und darnach hat auch das Begehrungsvermögen verschiedene Formen. Wir bemerken

(1) Thierische, blos sinnliche Handlungen, die durch blos sinnliche — dunkle, klare oder deutliche — einzelne (einfache oder zusammengesetzte) Vorstellungen einzelner Gegenstände hervorgebracht werden. Dieses Vermögen, durch sinnliche Vorstellungen zu einer, auf vorgestellte Gegenstände gerichteten, Würksamkeit bestimmt zu werden, heißt thierische Willkühr (arbitrium brutum), insofern diese sinnlichen Vorstellungen die einzigen sind, welche die Willkühr bestimmen können; sinnliche Willkühr (arbitrium sensitivum), oder unteres Begehrungsvermögen, insofern noch andere z. B. verständige Vorstellungen Einfluß auf Bestimmung der Willkühr haben können. Jene findet sich bey allen Thieren, diese nur bey Menschen.

Die Vorstellungen, welche die Willkühr des Thieres und des unvernünftigen und unverständigen Menschen, ehe er aus dem thierischen Zustand getreten ist, oder wenn er sich wieder z. B. durch Trunkenheit darein versetzt hat, leiten, sind allerdings an gewisse (theoretische) Regeln und Gesetze gebunden, die auch eine (natürliche) Regelmäßigkeit und Zweckmäßigkeit in ihre Handlungen bringen, welche sich abstrakt vorstellen und erkennen läßt; das Thier und der Thiermensch handeln also nach Regeln, nach Gesetzen der Vorstellung, und nach vorstellbaren Gesetzen, die der Mensch sich auch würklich vorstellt; diese Handlungen

lungen selbst sind aber nicht durch die Vorstellung von Gesetzen bestimmt.

(2) Verständige Handlungen, deren Bestimmungsgrund eine allgemeine Vorstellung, eine Regel, ein (dunkel, klar oder deutlich) vorgestellter Begriff ist. Sie verrathen ein Vermögen zu handeln, das von einem höhern Erkenntnißvermögen (Verstand oder Vernunft in weiterm Sinne) abhängt, d. h. ein oberes, höheres, verständiges, vernünftiges Begehrungsvermögen. Dieses Vermögen des Gemüths, nach Begriffen selbst thätig würksam zu seyn auf Gegenstände d. h. zu handeln, nennt man auch praktischen Verstand, praktische Vernunft, Willen in weitrer Bedeutung; verständige, vernünftige Willkühr. Verstand und Vernunft werden hier gleichbedeutend gebraucht für ein Vermögen zu denken, sich etwas allgemein vorzustellen, im Gegensatze der Sinnlichkeit, als des Vermögens zu empfinden und anzuschauen. S. Empirische Psychologie. Die Willkühr ist verständig oder vernünftig, sofern Verstand oder Vernunft durch Begriffe Einfluß darauf haben d. h. praktisch werden können. Dieses geschieht nur bey Menschen, und zwar sobald sie sich einen Zweck denken, wofür, und eine Regel, wornach sie begehren und handeln. Aber auch bey allen Menschen, die nicht blos thierisch handeln, nicht blos bey klugen oder weisen Menschen; weil es hier noch unbestimmt bleibt, ob die Regel und ob der Zweck allgemein und nothwendig, oder blos zufällig und speciell oder gar individuell ist. Z. B. wenn einer China nimmt, um vom periodischen Kopfweh befreyt zu werden; oder sich nicht an

sei-

seinem Feinde rächt, um nicht empfindlicher gekränkt zu werden, oder auch um nicht selbst unvernünftig zu handeln.

3. Diese verständigen Handlungen sind wieder von gedoppelter Art.

a) Verständige in engrer Bedeutung, denen die Vorstellung von zufälligen und blos generellen oder speciellen (comparativ allgemeinen und nothwendigen) Regeln und Zwecken zum Grunde liegt. Sie setzen nur Verstand in engrer Bedeutung, d. i. ein Vermögen sinnlicher Begriffe, im Gegensatze von Vernunft voraus, der, insofern er auf die Handlungen einfließt, praktischer Verstand, so wie die Willkühr, die ienen Einfluß empfängt, verständiger Wille genennt wird. Die Bestimmungsgründe des verständigen Willens sind sinnlich verständige Begriffe von Nutzen oder Schaden, von Glückseligkeit und ihrem Gegentheile. Z. B. wenn einer enthaltsam ist, um weniger zu leiden; sich um seine Mitbürger verdient macht, um sie sich zu verbinden; einem höhern Wesen dient, um seine Gunst nicht zu eignem Schaden zu verscherzen.

b) Vernünftige Handlungen in eigentlicher Bedeutung, moralische Handlungen, denen ein — dunkel, klar oder deutlich vorgestellter — Begriff von einer absolut nothwendigen und allgemeinen Regel (Gesetz) und von einem eben so bestimmten Zwecke zum Grunde liegt. Sie setzen das

Daseyn

Daseyn eines vernünftigen Begehrungsvermögens, eines vernünftigen reinen Willens, oder eines Willens im strengsten Sinne voraus, der durch rein vernünftige Begriffe z. B. von Einheit der Maximen zu handlen, von Consequenz u. dergl. bestimmt wird. Die Vernunft, so fern sie durch ihre eignen Begriffe und Gesetze den Willen bestimmt, heißt reine praktische Vernunft. Z. B. wenn iemand die sichere Gelegenheit zu einem sehr vortheilhaften Betrug ungebraucht läßt, um nicht mit seinem eignen höchsten Willen in Streit zu gerathen, da er doch Ehrlichkeit überhaupt für ein Gut hält.

Es giebt praktisch verständige d. h. kluge und gescheute Leute, die dennoch nicht vernünftig, also auch nicht moralisch handeln. Sie verstehen sich auf die Mittel besser als auf den Zweck, weil das erstere nur Verstand, das andere Vernunft voraussetzt. Wenn sie auch die einzelnen Zwecke z. E. Reichthum, Ehre, selbst wieder unter Begriffe z. E. von Glückseligkeit bringen, und also allgemein sich vorstellen, so kommen sie doch durch diese Verallgemeinerung der Begriffe von ihren Zwecken nicht zum höchsten Zweck, dem sie alles unterordnen müßten, sondern nur auf einen vielumfassenden Generalzweck, für dessen Ausführung es doch nur generelle oder gemeinhin gültige, aber keine streng allgemeinen Regeln d. h. keine Gesetze giebt. Sie scheinen vernünftig zu handeln, weil sie doch ihre Regeln der Allgemeinheit zu nähern suchen, und ihre Zwecke sich einigermaßen einander unterordnen; es fehlt aber doch immer das höchste Princip, die absolute Einheit. Gewöhnt, nach Klugheitsregeln

geln zu handeln, die ihrer Natur nach nicht allgemein befolgt werden dürfen, wenn ihr Zweck erreicht werden soll, und unbekannt mit dem wesentlichen Unterschiede zwischen diesen und moralischen Gesetzen, gerathen sie auf die sittenverderbliche Meynung, daß auch von den letzten gewisse Ausnahmen nach den Umständen zuläßig und nothwendig wären. An dieser schädlichen Geistesverirrung haben zum Theil auch die Moralisten einige Schuld, die diesen Unterschied zu erklären versäumten.

Zur moralischen Handlung ist die Bestimmung durch das Vernunftgesetz, also eine Vorstellung desselben nöthig. Diese Vorstellung braucht aber nicht eben eine Vorstellung in abstrakto zu seyn; sie würkt auch als Vorstellung in conkreto, als Vorstellung von der Beziehung eines Gesetzes auf einen bestimmten Handlungsfall. Denn sonst würde die Wissenschaft unentbehrlich seyn, um gut zu handeln. Aber sichrer ist der Einfluß dieser Vorstellung allerdings, wenn sie auch im Allgemeinen gedacht, durch eine bestimmte Formel fixirt, und dadurch für die bestimmtere und allgemeinere Anwendung brauchbar gemacht wird. *)

Zweck

*) Kant hat den Unterschied zwischen reinen und sinnlichen Willensakten so bestimmt, daß, da da jede Willensbestimmung mit Lust verbunden sey, diese Lust bey dem sinnlich modificirten Wollen vorhergehe und selbst erst das Wollen hervorbringe, bey dem reinen Wollen aber nur auf die Willensbestimmung folge. Allein diese Unterscheidung ist unpsychologisch. Denn der eigentliche und ursprüngliche Bestimmungsgrund selbst des sinnlichen Begehrens und Wollens

Jacob, Sieger der Jacob.

Jacob ist meiner Sinne sehr überhoben das Christ der Heiden, welche sich nicht wollen nehmen wie sie sind, aber sich selber Heiligkeit und Gerechtigkeit machen, wie sie sie haben sollen. Jacob ist ein Heuchler und verdammlich.

Drey Jacob seyn gelegt worden

1) als unbekehrte Juden und eine Allmächtigkeit, welche sie nicht haben, sondern sie haben sie nur in Christo, und sie sind nicht Jacob, sondern sie sind Israeliten, und sie haben auch Israel nicht, sondern sie haben Christum, und sie sind Israeliten in Christo, und sie haben auch Israel in Christo

Zweck in engerm Sinne. Z. B. Glückseligkeit ist Zweck, so fern man aus dieser Idee Regeln für freye Handlungen herleitet.

Die menschlichen Zwecke sind

a) theils zufällig und beliebig; Zwecke, die jemand haben kann, deren Möglichkeit sich in besondern oder individuellen Bestimmungen der veränderlichen Natur und Lage des Menschen gründet, z. B. der Zweck, eine Krankheit zu heilen, jemand zu überreden. Weder das Vermögen der Zwecke an und für sich selbst, noch die Natur des Menschen überhaupt, enthält einen zureichenden Grund von dem Daseyn dieser Zwecke.

b) theils nothwendig und wesentlich. Diese betrachtet man ferner als

α) bedingt nothwendig, d. h. als solche, die, wenn ein Vermögen der Zwecke (Vernunft) und überdieß menschliche Natur überhaupt vorausgesetzt wird, nothwendig sind; z. B. der Zweck sein Leben zu erhalten, Nahrungsmittel zu genießen, überhaupt Glückseligkeit.

β) als unbedingt nothwendig, d. i. derjenige Zweck, der von dem Vermögen der Zwecke (praktischer Vernunft) selbst schlechterdings unzertrennlich ist.

Man kann die Verschiedenheit der menschlichen Zwecke auch nach ihrem Verhältniß zu den verschie-

schiedenen Charakteren des Menschen und seines Begehrungsvermögens beurtheilen. Der Charakter des Menschen und seines Begehrungsvermögens ist nehmlich theils unveränderlich, nehmlich die Vernunft, theils veränderlich, d. i. Sinnlichkeit. Auf jenem beruhen die unbedingt nothwendigen Zwecke. Sinnlichkeit überhaupt, d. h. die modificable Natur des Menschen, bringt theils allgemeine Neigungen hervor, und bestimmt dadurch bedingt nothwendige Zwecke, theils besondere und einzelne Richtungen dieser Neigungen, die von der besondern Naturart, von der angenommenen Sinnesart und von der Lage eines Menschen abhängen, und welche machen, daß der eine sich diesen, der andere jenen zufälligen und beliebigen Zweck vorsetzt.

Die Idee von einem unbedingt nothwendigen Zwecke ist rein, d. i. aus bloßer Vernunft geschöpft; die Ideen von bedingt nothwendigen und beliebigen Zwecken sind empirisch, d. h. durch Vernunft zwar gebildet und gedacht, aber aus einem sinnlich gegebenen Stoffe der Erfahrung, von der sinnlichen Natur des Menschen überhaupt, oder von ihren besondern Stimmungen.

Der Zweck, ist der höchste (Endzweck), dem die andern (niedern Zwecke) untergeordnet sind. Der höchste Zweck ist

1) der oberste, wenn er allen andern zwar vorgeht, die andern aber doch nicht erst durch ihn Zwecke werden.

2) der vollständige, der alle Zwecke begreift, und dem, als dem Ganzen, jeder einzelne Zweck als Theil untergeordnet ist und im Collisionsfalle nachsteht.

Die beliebigen Zwecke sind den bedingt nothwendigen, diese wieder dem Endzweck untergeordnet, subaltern; der Endzweck keinem andern. Dem vollständigen Zwecke sind alle übrigen untergeordnet.

Die Moralphilosophie bestimmt den höchsten Zweck der freyen Thätigkeit des Menschen und ihr Verhältniß zu den übrigen, untergeordneten Zwecken, folglich den Endzweck oder die Bestimmung des Menschen; da im Gegentheil die Künste sich mit den Mitteln für zufällige Zwecke und die Klugheitslehre mit der Erreichungsart der bedingt nothwendigen menschlichen Zwecke durch natürliche und Erfahrungsmäßige Mittel beschäftigen.

Die Moral betrachtet, ordnet und bestimmt die Zwecke, insofern sie durch Vernunft bestimmt werden, also objektiv. Sie untersucht also, welchen Zweck zu haben, meine Pflicht, d. i. nach Vernunftgesetzen (nicht nach Naturtrieben) nothwendig ist. Die Psychologie betrachtet und ordnet sie nach der wirklichen Beschaffenheit der Willkühr, subjektiv. Jene bestimmt, was Zweck, höchster, oberster, vollständiger, niederer Zweck seyn soll; diese, was Zweck, höchster u. s. w. wirklich ist. Die Moral schreibt keine Handlungen, als Mittel, vor zu Erreichung irgend eines Zweckes, sondern sie bestimmt selbst einen Zweck, und eine ihm angemessene Handlungsweise, als nothwendig an und für sich selbst.

Aber

Aber nicht alle Philosophie der Zwecke überhaupt ist Moral. Die Idee von Zwecken ist zwar eigentlich praktisch und bezieht sich zunächst auf den freyen Willen des Menschen. Man kann sie aber auch auf Naturgegenstände beziehen. Durch eine solche Uebertragung der Idee von Zwecken überhaupt auf die Natur, und von unserm höchsten Zweck auf einen Endzweck der Natur, ist der Begriff von einer Teleologie, d. i. von einer Philosophie der Naturzwecke entstanden *).

Praktische Vernunftgesetze.

Die Moral bestimmt nicht, wie der Mensch gesinnt ist und wie er handelt, sondern wie der Mensch seyn und handeln soll. Ueber den menschlichen Willen kann es demnach eine zweyfache Philosophie geben, eine theoretische und eine praktische. Jene heißt Thelematologie, diese praktische Philosophie oder Moral.

Bilden wir uns allgemeine Begriffe von den Affektionen und Handlungen des menschlichen Begehrungsvermögens und Willens, aus dem, was wir an den Menschen beobachten, und brauchen wir diese zu allgemeinen Urtheilen, so gelangen wir zu der Erkenntniß physischer Gesetze oder Naturgesetze des menschlichen Begehrens und Wollens, z. B. der sinnliche Mensch strebt nach Vergnügen, der verständige sucht Glückseligkeit, der vernünftige beobachtet seine Pflicht. Sie bestimmen, was der Erfahrung zu Folge durch das Begehrungsvermögen geschieht, und nach seiner Natur geschehen muß,

*) Vergl. Schmids Grundriß der Metaphysik. Jena 1792. S. 7. 184. ff.

und sie werden aus Thatsachen abstrahirt. Ihr wissenschaftlicher Inbegriff macht unter dem Nahmen der Thelematologie einen Haupttheil der empirischen Seelenlehre aus, und gehört zur theoretischen Philosophie. S. meine Empirische Psychologie, vierter Theil.

Der Gegenstand aber, den die praktische Philosophie eigentlich bearbeitet, besteht in Ideen (Vernunftbegriffen) von möglichen Affektionen und Handlungen des Willens, bestimmt zur Erzeugung praktischer Gesetze, d. h. allgemeiner Urtheile über dasjenige, was selbst vermöge jener Ideen und ihnen gemäß (gewollt und gethan werden) geschehen soll; z. B. Wir sollen nicht lügen. Die Nothwendigkeit einer Handlung zu Folge eines Naturgesetzes ist ein Müssen, theoretische Nothwendigkeit. „Sollen" bezeichnet aber die Nothwendigkeit einer Handlung zufolge eines (reinen oder empirischen) Vernunftbegriffes, einer Idee; praktische Nothwendigkeit. Eben so bedeutet Können Möglichkeit zu Folge eines Naturgesetzes; Dürfen praktische Möglichkeit. Z. B. Wir können uns selbst zerstören, aber wir dürfen nicht.

Die Naturgesetze des Begehrens und Wollens sind, wie alle Naturgesetze überhaupt, Produkte der theoretischen, die praktischen aber Erzeugnisse der praktischen Vernunft. Die Vernunft überhaupt ist nämlich das Princip der absoluten Einheit, (der Gesetze) sowohl der mannigfaltigen Erkenntnisse, als des mannigfaltigen Freyheitsgebrauchs. Sie heißt aber theoretisch, insofern sie Gesetze für die Erkenntniß der Gegenstände, zum Gebrauch der Urtheilskraft, aufstellt; praktisch, insofern sie selbst Gesetze

setze für den Willen vorschreibt und diesem dadurch einen Zweck seiner Thätigkeit bestimmt.

Die praktischen Vernunftgesetze fließen zwar auch aus der Natur eines durch Vernunft bestimmten freyen Willens, und könnten in dieser Rücksicht ebenfalls Naturgesetze der Vernunft heißen. Da aber die Vernunft des Menschen nicht das einzige würksame Princip seiner Thätigkeit ist, vielmehr der Mensch sehr oft bald aus thierischem Instinkt, bald nach blos verständigen oder empirisch vernünftigen Maximen handelt: so sind Moralgesetze keine Naturgesetze des menschlichen Willens, welche immer befolgt werden müßten. Ihre Nothwendigkeit ist aber von der Art, daß sie nicht aus der Erfahrung erlernt, oder durch die Uebereinstimmung mit dem Gange der Natur erprobt, sondern unmittelbar aus der Vernunftidee und aus dem Bewußtseyn, das uns von ihr beywohnt, abgeleitet werden kann. Das Sollen bleibt, wenn es auch ganz und gar zweifelhaft wäre, ob das, was geschehen soll, je geschah oder geschehen wird. Sittliche Gesetze müssen, wenigstens dunkel, vorgestellt werden, um sie befolgen zu können (dunkel vorgestellt bestimmen sie den vernünftigen oder sittlichen Instinkt); Naturgesetze bestimmen dagegen eine Würkung oder Handlung, auch ohne Vorstellung des Handelnden von dem Gesetze. —

4.

Eintheilung der Moralphilosophie.

Die Theile der Moralphilosophie werden bestimmt, theils nach ihrem verschiedenen Inhalt, theils nach ihrer Erkenntnißquelle.

Die Moralphilosophie (Sittenlehre) überhaupt begreift ihrem Inhalte nach folgende Theile:

1) Allgemeine praktische Philosophie, d. i. die Wissenschaft aller praktischen Gesetzgebung überhaupt.

2) Ethik, Tugendlehre, d. i. die Wissenschaft der innern praktischen Gesetzgebung, d. i. derjenigen, welche und insofern sie sich auf den innern Bestimmungsgrund (die Maxime) der Handlungen selbst bezieht.

3) Rechtslehre, d. i. die Wissenschaft der möglichen äußern praktischen Gesetzgebung d. i. derjenigen, welche und so fern sie sich blos auf die äußere Handlung bezieht, deren Bestimmungsgrund auch die Willkühr eines andern (durch Zwang) seyn kann *).

4) Moralische Glaubenslehre, Religionswissenschaft oder Moraltheologie, d. i. die Wissenschaft der praktisch nothwendigen Beziehung aller praktischen Gesetzgebung auf Objekte der Natur (der Nicht-Freyheit) **).

Die Ethik und Rechtslehre enthält praktische Imperativen, d. i. Bestimmungen dessen, was durch unsere Freyheit geschehen soll; die Glaubenslehre stellt praktische Postulate auf, d. i. Bestim-

*) Vergl. Schmids Grundriß des Naturrechts. Jena 1795.

**) Vergl. Schmids Philosophische Dogmatik. Jena 1796.

stimmungen dessen, was zum Behuf der Möglichkeit desjenigen, was geschehen soll, vorausgesetzt werden muß, daß es sey. Die letztere ist sonach eine Philosophie über die denkbaren Gründe der Möglichkeit, daß der Mensch seine ganze, ihm durch praktische Vernunft angewiesene, Bestimmung erreiche. Dazu gehört nun eine absolut nothwendige systematische Vereinigung des obersten Zwecks mit den übrigen wesentlichen (bedingt nothwendigen) Zwecken der Menschheit. Diese setzt voraus, daß gewisse theoretische Vernunftideen von der Natur unserer Seele, von der Welt und von ihrem Urheber objektive Realität haben. Die Religionsphilosophie hat demnach das Geschäft, den Inhalt dieser Voraussetzungen zu entwickeln und die Befugniß zu denselben darzuthun.

Ob es eine moralische Klugheitslehre gebe?

Man pflegte sonst noch die moralische Klugheitslehre als einen besondern Theil der Moralphilosophie aufzustellen, und diese von der allgemeinen Klugheitslehre zu unterscheiden.

„Gemeine Klugheit, pflegte man zu sagen, welche die Politik in Regeln bringt, hat lediglich die Glückseligkeit (Befriedigung der Neigungen), als den Zweck der sinnlichen Natur vor Augen; die moralische Klugheit aber beabsichtigt die Glückseligkeit nur in soweit, als sie selbst und die Mittel, sie zu realisiren, sich mit der höheren Bestimmung der vernünftigen Natur vertragen. Viele Regeln der gemeinen Klugheit kann der Rechtschaffene darum entbehren, weil er viele Bestandtheile ihres Zweckes aufgiebt und entbehren kann, und weil die

Pflichterfüllung selbst ihn innerlich und äußerlich beglückt."

Moralische Klugheit wäre sonach ein Versuch, die gemeine Klugheit mit der Sittlichkeit — die Forderung der Pflicht mit dem Privatinteresse der Sinnlichkeit, den obersten Zweck mit den übrigen bedingt nothwendigen Zwecken der menschlichen Natur — zu vereinigen.

Eine Belehrung hierüber könnte erstens darum nothwendig seyn, weil der Mensch im Falle eines Widerstreites zwischen Pflicht und Neigung zweifelhaft seyn könne, welcher von beyden er den Vorzug gestatten und welchen Zweck er dem andern unterordnen solle? Sittlichkeit oder Glückseligkeit? — Allein eben dieser Zweifel, dessen Möglichkeit man hier voraussetzt, ist schon an und für sich selbst sittlich verwerflich. —

Oder zweytens, es gäbe eine gewisse Sphäre freyer menschlicher Thätigkeit für das blos Erlaubte, d. h. für dasjenige, was die Pflicht einigermaßen unbestimmt gelassen habe, welches man so angenehm und mit seiner Privatneigung so verträglich als möglich einrichten möge. — Allein mein ganzer Wandel soll durch Pflicht vollständig bestimmt seyn, und es bleibt mir kein Wirkungskreis übrig, der nur nach Zwecken der Klugheit erfüllt werden könnte.

Folglich darf es in dieser Bedeutung keine moralische Klugheitslehre geben, weil beyde Voraussetzungen derselben in gleichem Verhältniß sittlich unzulässig sind.

Wird aber mit dem Nahmen sittlicher Klugheitslehre eine Anleitung bezeichnet, wie der Mensch in den würklichen Verhältnissen des Lebens seine Pflicht am vollständigsten ausführen und seinen sittlichen Zweck realisiren soll: so gehört diese, als nähere Entwickelung, zu der angewandten Moral, und ist eine bloße Verbindung gewisser theoretischer Kenntnisse mit den praktischen Grundsätzen, die in Bezug auf die Ethik, Privatklugheitslehre, in Beziehung auf die Rechtslehre aber Staatsklugheitslehre oder Politik heißen kann.

Die philosophische Rechtslehre (Naturrecht) gründet sich nämlich auf höchste gemeinschaftliche Principien mit der Ethik, und es ist diejenige praktische Wissenschaft, wodurch die vernunftmäßige Anwendung praktischer Begriffe auf Errichtung eines bürgerlichen Vereins durch äußere Gesetzgebung bestimmt wird. Die Klugheitsbegriffe müssen zwar ebenfalls auf den Begriff von einem Staate und von äußern Gesetzen angewendet werden, aber nur dann, wenn erst die Frage über das Recht entschieden ist. Folglich hat in politischen Materien das Naturrecht zuerst, und dann erst die Klugheitslehre zu entscheiden. Die philosophische Staatswissenschaft beruht also theils auf praktischen Rechtsbegriffen, theils auf theoretischen Klugheitsbegriffen; sie hat also einen reinen Theil, Staatsweisheitslehre, und einen empirischen, Staatsklugheitslehre. Durch Verwechselung der Probleme der ersten Art mit denen der andern sind viele Widersprüche in den Behauptungen der Staatslehrer (z. B. bey Gelegenheit der französischen Revolution) und endlose Streitigkeiten entstanden,

standen, die nicht ohne höchst gefährliche Folgen in der Ausübung geblieben sind, und sich nur vermittelst dieser Unterscheidung beylegen lassen. S. Schmids Empirische Psychologie. Einleit. §. XII. Anm. S. 44. ff.

In Absicht auf die Erkenntnißquelle wird die moralische Wissenschaft in reine und angewandte Moralphilosophie eingetheilt.

Die wahre Quelle aller Moralphilosophie ist die praktische Vernunft, worin der letzte Grund von den Zwecken und Gesetzen der freyen Willkühr enthalten ist. Denn in unserm Begriffe von dem unbedingten Sollen, oder von der Moralität, liegt der Gedanke einer für vernünftige Wesen schlechterdingsnothwendigen und allgemein guten Handlungsweise. Diese muß also auf unwandelbar nothwendigen und allgemeinen Gesetzen beruhen. Die moralische Wissenschaft muß sich also zuletzt auf absolut nothwendige und allgemeingültige Principien gründen. Erfahrungssätze aber können nur besondere und zufällige Wahrheiten enthalten. Was nicht aus Erfahrung erkannt wird, muß a priori, d. h. durch Vernunft erkannt werden. Der Grund der Moralität muß also, wenn es überall einen giebt, und Moralität keine Chimäre seyn soll, in der Vernunft liegen. Das Princip der Moralphilosophie muß diesen Grund bezeichnen, also ein Begriff und Gesetz der Vernunft seyn, die, insofern sie Gesetze für die freye Willkühr giebt, praktische Vernunft heißt.

Die Moralphilosophie erforscht, bezeichnet und bezieht ihre praktischen Ideen und Gesetze a priori auf das freye menschliche Leben, dessen Natur und

Be-

Beschaffenheit a posteriori erkannt wird. Mithin ist sie, ihrem wesentlichen Inhalte nach, eine reine philosophische Wissenschaft, und zwar im Gegensatz der blos formellen (der Logik), eine Metaphysik. Für die Anwendung ihrer Grundsätze aber auf eine bestimmte sittliche Sphäre, d. i. auf die Gegenstände des Rechts und der Pflicht, bedarf sie vieler empirischen Kenntnisse von der menschlichen Natur (Anthropologie und empirische Psychologie) und von den Verhältnissen und Lagen des menschlichen Lebens, d. i. Natur- und Weltkenntniß.

Wir unterscheiden daher in der Moralphilosophie

1) einen reinen Theil, welcher die sittlichen Begriffe und Gesetze a priori systematisch aufstellt — Metaphysik der Sitten. Denn da jedes System realer Erkenntnisse aus bloßen Begriffen Metaphysik heißt, so muß es eine Metaphysik der Sitten geben. Diese begreift

a) eine kritische Untersuchung der Möglichkeit der Erkenntniß ihrer ersten Begriffe und Grundsätze — Critik der praktischen Vernunft.

b) Ein darauf errichtetes System der reinen wesentlichen und allgemeingültigen, sittlichen Begriffe und Lehren selbst — Metaphysik der Sitten in engerer Bedeutung.

(α) Analytik der praktischen Vernunft, oder moralische Ontologie, d. i. eine Zergliederung und ein System der reinen sittlichen Begriffe überhaupt.

(β) Rei-

(β) Reine Ethik, d. i. ein vollständiges System der reinen (innern) praktischen Gesetze für die Maximen der freyen Willkühr aller vernünftigen Wesen; wozu auch als untergeordneter Theil gehört, die reine Ascetik oder Methodenlehre, d. i. ein System der reinen und allgemeinen Tugendmittel; Philosophie über die Möglichkeit der Anwendung reiner sittlicher Begriffe und Grundsätze auf eingeschränkte, sinnliche Naturen überhaupt, z. B. auf die menschliche.

(γ) Reine Rechtslehre d. i. eine systematische Entwickelung der reinen Vernunftidee von dem Rechte überhaupt, oder das reine System der äußern praktischen Gesetze.

(δ) Reine Religionswissenschaft, d. h. ein System der wesentlichen Gründe und Bestandtheile aller Religion überhaupt a priori.

2) Einen angewandten Theil, welcher jene reinen Principien, Begriffe und Gesetze a priori auf die empirisch erkennbare eigenthümliche Beschaffenheit und Lage des Menschen bezieht; empirisch angewandte Moral. Sie begreift

a) moralische Anthropologie, d. i. die empirische Wissenschaft der menschlichen Natur in Rücksicht auf seine sittlich-religiöse Bestimmung;

b) angewandte Ethik, d. i. die Wissenschaft der innern Verbindlichkeit des Menschen, nebst der

der angewandten Ascetik, d. i. der Theorie der sittlichen Erziehung und Bildung des Menschen. — Allgemeine, specielle;

c) angewandtes Naturrecht, d. i. die Wissenschaft der menschlichen Rechte, oder des Verhältnisses der reinen Rechtsidee zu dem Erfahrungsbegriffe von dem Menschen;

d) angewandte Religionslehre, d. i. die Wissenschaft des Verhältnisses der reinen Religionsidee zu der durch Erfahrung erkannten Natur des Menschen.

Die angewandte Moralphilosophie ändert und beschränkt nichts von dem Inhalt der reinen Sittenlehre, und nimmt weder in Ansehung des Inhalts der Pflicht, noch in Ansehung der Triebfedern zu Erfüllung derselben auf allgemeine menschliche Schwäche oder auf besondere Verdorbenheit, oder auf die sittlich unzweckmäßige Lage der Menschen, worinn die Klugheit öfters etwas anders zu rathen, als die Pflicht zu gebieten scheint, einige Rücksicht. Vielmehr sind und bleiben die praktischen Grundsätze selbst völlig dieselben. Sie bestimmt nur, vermittelst theoretischer Kenntnisse, die sie zu Hülfe nimmt, näher die Art und Weise, wie jene Grundsätze anzuwenden und die sittlichen Zwecke zu realisiren sind.

§.

Würde der Moralphilosophie.

1. Beweis. Die Philosophie über Moralität ist unstreitig der edelste und interessanteste Theil

der

ten jenseits der Donau, und in jeder Stadt werden sechs bis zwölf Mann abgeschickt, die sich mit den Einwohnern vereinigen, und sie in Waffen üben, auf welchen Gebrauch sie sich vorbereiten müssen, damit, wenn sie sich zum Kriege versammeln, sie nicht unwissend seyen.

Außerdem hat Ferdinand der Regierung, den 17 Hinter- und Vorderösterreichischen Provinzen und den ungarischen Erblanden, Kroatien, Slavonien und Dalmatien, eine Verfassung gegeben, die sich in allen diesen Ländern gleich ist, und in welchen jedem Landesmanne gestattet wird, seine Meinung über alle Angelegenheiten des Staates, die ihn angehen, frey zu äußern, und seine Beschwerden vor den Thron zu bringen. Diese Verfassung ist folgende:

Provinzen. Monarchie ist eine und mit Ungarn, und einen Theil von Italien, Galizien, Illyrien und Tyrol, und mit allen diesen Ländern hat Ferdinand, als Kaiser, gleiche Rechte. Er ist Herr und Gebieter in allen diesen Ländern, und ausgenommen Ungarn die Monarchie, als absoluter Herrscher. Ungarn hat seine eigene Verfassung, und Ferdinand ist daselbst nur durch Wahl König, und seine Gewalt ist daselbst eingeschränkter. Die Verfassung der übrigen Länder ist, daß Ferdinand, als Kaiser, Herr und Gebieter ist, und daß alle Gewalt in seinen Händen ist, daß alle Gesetze Verordnungen und Befehle, die in diesen Ländern gemacht werden, von ihm ausgehen müssen, und daß er allein Gesetzgeber ist, und daß alle Gesetze, die in diesen Ländern

heit, und alle Hoffnung auf jedes andre wünschenswerthe Gut und auf dessen reinen, würdigen, ungetrübten Genuß, und, wenn sie allgemein würde, alle menschliche Würde und Wohlfahrt unfehlbar zerstören müßte.

Drittens: ohne sie ist dem Menschen kein Zugang offen zur Bildung der höchsten menschlichen Begriffe, nehmlich der religiösen von Gottheit und Unsterblichkeit; kein Mittel ihrer Beglaubigung in seiner Gewalt; keine Aussicht auf Befriedigung aller seiner ins Unendliche fortschreitenden und sich erweiternden Wünsche, keine Religion möglich. Ohne Moralphilosophie giebt es eigentlich auch keine Theologie.

Viertens: Alle übrigen Einrichtungen und Gesetze unsrer geistigen Natur stehen damit in so enger Verbindung, daß wir ihre Bestimmung nicht gehörig beurtheilen, ihre Produkte, folglich alle menschliche Unternehmungen, Kunstwerke und Wissenschaften, weder zweckmäßig finden, noch recht gebrauchen, noch weniger ihnen die letzte Vollkommenheit geben können, ohne Kenntniß der Moralität. Nach ihr wird alles, Klugheitslehre und Staatsphilosophie vornehmlich, gewürdigt und durch sie geläutert. Die schöne Kunst verdankt dieser Kenntniß ihre Vollendung, die speculative Philosophie ihre Zweckmäßigkeit und innere Haltung. Die höchsten Begriffe der speculativen Vernunft blieben ohne das Sittengesetz für uns leer und ohne Bedeutung und Anwendung; ihre wichtigsten Betrachtungen, ohne dasselbe erfolglos, unfruchtbar und zwecklos.

Fünftens: Das ganze Schicksal des einzelnen Menschen und der Gang der ganzen Menschheit erscheint uns nur dann in einem Zusammenhange, der unsre Vernunft und unser Herz befriedigt, wenn wir beyde aus dem Standpunkte sittlicher Begriffe und Grundsätze betrachten *).

Endlich Sechstens: Alle diese Zwecke sind zwar zum Theil ohne Wissenschaft, durch Naturgefühl, Glauben, und durch richtige oder halbwahre Meynung einigermassen erreichbar, aber nie ganz und unfehlbar, ohne Wissenschaft. Die Moralphilosophie bringt zwar eben so wenig, als Erziehung, Religionsunterricht u. s. f. eine moralische Gesinnung des Menschen selbst hervor. Aber sie entwickelt doch die sittliche Anlage und erweitert den sittlichen Gesichts- und Würkungskreiß. Sie kann und darf freylich nicht den Begriff von Moralität in den Menschen hineinlegen oder das erste Gefühl der Achtung für das Gute ihm einpflanzen, und überhaupt den Menschen zu einen moralischen Menschen machen; aber sie kann und soll allerdings den Menschen auf das eigene Gesetz des Geistes aufmerksam und ihm die Stimme seines Herzens deutlicher und verständlicher machen. Sie bewahrt das heiligste Gesetz vor Misdeutung und Verunstaltung, sichert die höchste und allgemeine Achtung der Menschen für dasselbe, und erhöht, verbreitet und läutert seinen Einfluß auf das Herz, das Leben, und dadurch auf inneres und äusseres, eignes und gemeines Wohl-

der

*) Vergl. Kants Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. Berl. Monathsschrift. November 1784.

der Menschen. Unentwickelte Begriffe sind dem Misverstande, der Verwechselung und unrichtigen Anwendung; unrichtig erklärte, der Verfälschung; unverbundene, dem Widerspruche, Zweifel und Angriffe ausgesetzt, der ihre Kraft schwächt, und ihrer Achtung und Befolgung großen Abbruch thut. — Indem sie also die Tugend befördert, kann sie freylich auch das Laster begünstigen. Insofern nämlich beyde an und für sich betrachtet lediglich von dem freyen Entschlusse des handelnden Menschen abhängen, insofern vermag nichts in der Welt sie von aussen hervorzubringen. In wie fern aber beyde, Tugend und Laster, als Erscheinungen betrachtet, von äussern Bedingungen z. B. der Erziehung, den eingeflößten Meynungen, der Verstandesbildung abhängen, insofern kann eben das, was den Menschen zu veredeln vermag, dadurch, daß er es nicht für diesen pflichtmäßigen Zweck selbstthätig anwendet, ihn sittlich verschlimmern und seine Verschuldung sichtbar größer machen.

2. Folgen. Unstreitig verdient also die Moralphilosophie vor allen übrigen Wissenschaften nicht nur eine immer vollkommnere Behandlung für den wissenschaftlichen Gebrauch und für die Anwendung auf das gemeine menschliche Leben, sondern auch eine zweckmäßige Verbreitung ihrer geläuterten Grundsätze, unter allen, an Fähigkeiten und an übriger Kultur, noch so verschiedenen Menschenklassen.

Moralität ist der Standpunkt, von dem alle Aufklärung ausgehen, und das Ziel, worauf sie gerichtet seyn muß, wenn sie ihre Würde behaupten, und der Menschheit zur Erreichung ihrer

Zwecke förderlich seyn soll. Die Moralphilosophie giebt den zuverlässigen Maasstab ihrer Zweckmäßigkeit und Güte. Den Beschuldigungen, welche man der Aufklärung und den Aufklärern gemacht hat, liegt eben so viel Mißverstand, als Wahrheit zum Grunde. Das Aufklären geschieht entweder blos materiell, durch Mittheilung der Resultate des freyen Denkens oder formell durch Beförderung des freyen Selbstdenkens selbst. Die materielle Aufklärung beschäftigt sich entweder blos negativ mit Zerstöhrung vorhandener Vorurtheile, oder positiv mit Verbreitung solcher Grundsätze, welche der Aufklärer für richtiger als die bisherigen hält, wobey es aber mehrentheils auf Vertauschung neuer Irrthümer gegen die alten, oder auf Eingebung neuer Wahrheiten hinausläuft, die eben so wenig in den Kopf des Aufzuklärenden hineinpassen, als sie aus demselben entsprungen sind. In beyden Fällen schränkt sich der Aufklärer entweder blos auf theoretische und insbesondere speculative Kenntnisse ein, oder er bemüht sich auch neue praktische Wahrheiten in Umlauf zu bringen.

Eine ähnliche Verschiedenheit läßt sich auch bey der eigentlichen oder formellen Aufklärung bemerken. Ist sie negativ, so zerstört sie blos den blinden Glauben; ist sie positiv, so befördert sie die Entwickelung der Vernunft und ihren freyen Gebrauch, sowohl in theoretischer, als in praktischer Hinsicht.

Ausser den zufälligen Umständen, wodurch die Aufklärung öfters schädlich wird, wohin z. B. die Ungewohnheit derselben, ihre Disharmonie mit fehlerhaften äussern Verhältnissen, kirchlichen und politischen

tischen Einrichtungen, ihre Ungleichheit in den verschiedenen Menschenklassen, ihr vorzüglicher Mangel in den niedrigsten und höchsten Ständen, u. dergl. zu rechnen sind, beziehen sich die gegründeten Vorwürfe der Aufklärung vornehmlich auf ihre blos materielle, negative und theoretische Beschaffenheit. Wenn jene zufälligen Uebel allmählig durch die Aufklärung selbst aufhören müssen: so ist zu hoffen, daß je mehr die Aufklärung formell, positiv und praktisch werden wird, auch die Anlässe zu jenen nur allzu gegründeten Beschuldigungen wegfallen werden.

Wenn die Aufklärung von Moralität ausgeht und alles auf sie hinleitet: so wird dadurch, und dadurch allein, verhindert, daß ihre Frucht nicht in Aberglauben, Unglauben, Zweifelsucht und Sittenlosigkeit ausartet; daß Denkfreyheit nicht alle menschliche und bürgerliche Verhältnisse verwirrt. Die Gährung menschlicher Gedanken muß ohne dieß Salz der Menschheit in moralische Fäulniß und Verwesung übergehen.

Alle durch Wissenschaft gebildete und für höhere Würksamkeit bestimmte Menschen haben in dieser günstigen Lage und in ihrer hohen Bestimmung eine dringende Aufforderung, über moralische Gegenstände sich eine deutliche und systematische Kenntniß zu erwerben. Der ganze Stand der Gelehrten ist dazu verpflichtet.

Für den Theologen und für den Religionslehrer des Volks ist die Vernachläßigung dieser Wissenschaft schlechterdings unverzeihlich. Die Theologie ist ohne sie grundlos und verderblich. Die

klärung des Volks ist] ohne sie ein Versuch, das Heiligthum der Menschheit zu entweihen.

Der Volkslehrer hat zwar nicht Philosophie der Sittlichkeit zu lehren, sondern die Moral des gesunden und reinen Verstandes. Aber um dieß zu können, ist ihm selbst die Philosophie unentbehrlich, und für seinen Zweck ist keine, noch so tiefe, moralische Untersuchung unfruchtbar. Denn obgleich der wissenschaftlichen Bearbeitung eine populäre Kenntniß sittlicher Gegenstände voraus geht, so muß doch selbst diese populäre Behandlung durch philosophische Strenge im Erklären und Beweisen unendlich gewinnen. An den Früchten der tiefsten Spekulation kann und soll selbst das Volk endlich Antheil nehmen, ob dieses gleich mit der Spekulation selbst billig verschont wird *)

Dem Erzieher zeigt die Moralphilosophie das Ideal menschlicher Vollkommenheit, worauf alle seine Bemühungen, die menschlichen Kräfte zu entwickeln und auszubilden, abzwecken müssen und sie verhütet jedes pädagogische Verfahren, wodurch die innere Würde und Vollkommenheit des Menschen für zufällige Zwecke und Vortheile aufgeopfert wird **).

Der

*) Ueber die Möglichkeit dieses Unternehmens, verdient nachgelesen zu werden: Kritik der Volksmoral für Prediger, nach Kantschen Grundsätzen bearbeitet von Joh. Pet. Lud. Snell. Frankf. und Leipz. 1798. 8.

**) Vergl. Jon. Schuderoffs Briefe über moralische Erziehung, in Hinsicht auf die neueste Philosophie, Leipz. 1792. Greiling über den Endzweck der Erzie-

Der Rechtsgelehrte schöpft aus der Moralphilosophie die Principien alles Rechts und der Politiker die Idee einer Staatseinrichtung, die nicht nur den niedern Bedürfnissen der Menschen, sondern auch der Würde der Menschheit angemessen ist. (Vergl. Dori über das höchste Gut und dessen Verbindung mit dem Staate. Leipzig. 1798).

Je höher die übrige Cultur und Aufklärung eines Volkes steigt, um so mehr bedarf es sittlicher Aufklärung und Bildung, wenn nicht größere Verderbniß daraus entspringen soll. Daher wird das Studium moralischer Wissenschaften ein immer mehr zunehmendes Zeitbedürfniß.

Wenn eine Wissenschaft von so entschiedenem Werthe als die Moralphilosophie, wesentliche Verbesserungen erhält: so kann dieß selbst für die Menschheit nicht ohne wohlthätige Folgen seyn. Nun scheint aber die neueste und höchst merkwürdige Revolution der Philosophie, die durch die kritischen Bemühungen eines Kant allmählig bewirkt worden, besonders diesem Theile derselben mehr innere und äussere Consistenz zu verschaffen.*) Innere Consistenz, durch bestimmtere höhere Principien und durch ihre durchgängige Anwendung; äussere Consistenz dadurch, daß die speculativen Lehren

Erziehung und über den ersten Grundsatz einer Wissenschaft derselben. Schneeberg 1793. Philosophische Briefe über das Princip und die ersten Grundsätze der sittlich religiösen Erziehung. Leipz. 1794.

*) Vergl. Johann Reeb über Kants Verdienste um das Interesse der philosophirenden Vernunft. Zweyte verbesserte Aufl. Frankf. am Mayn. 1795.

von Gott, von Unsterblichkeit, von moralischer Weltordnung, von Freyheit und Nothwendigkeit theils so erklärt, theils auf solche Art dargethan werden, wie es den Zwecken der Moralphilosophie gemäß ist. Die bisherige speculative Theologie und Metaphysik überhaupt that — zunächst freylich nur bey consequenten Köpfen, durch diese aber auch bey dem größeren Publikum — der Moralität großen Abbruch. Je reiner die an sich ehrwürdige und heilige Sache durch reine Grundsätze von allem Fremdartigen gesondert ist, je mehr wird die Achtung für sie erhalten. Je mehr alle Wissenschaft auf den letzten Zweck, Moralität bezogen und je mehr alle interessante Erkenntniß von moralischen Principien abgeleitet wird, desto mehr leuchtet die Würde der Moralität selbst ein. Kant hat also unleugbar sehr viel dazu beygetragen, die allgemeinere Anerkennung der unendlichen Würde und Vortrefflichkeit der Moralphilosophie, ja sogar (was man auch scheinbar dagegen einwenden mag), ihre allgemeinere Verständlichkeit und Anwendbarkeit zu befördern. Dieser Gewinn für die Wissenschaft kann und soll daher in Zukunft selbst ein Gewinn für die Menschheit im gemeinen und alltäglichen Leben werden, und zu ihrer Veredlung mitwürken.

Es wäre freylich ein grober Mißverstand, wenn man meynte, Kant habe ein neues moralisches Gesetz aufstellen, und eine ganz neue Tugend in die Welt einführen wollen. Denn in der That ist jenes Gesetz, das er aufstellt, so alt, wie der menschliche Geist; diese Tugend existirt, seitdem die menschliche Vernunft praktisch gewürkt hat. Daher ists leicht, das Neue alt zu finden, und dient vielmehr zur Bestätigung, als zur Herabsetzung des Kantischen

Ver-

Verdienstes um die Sittenlehre. Die Sache ist alt, die Formel oder die durchaus bestimmte Erkenntniß der Sache neu. Und das ist allerdings kein unbedeutender Fortschritt.

Eine plötzliche und allgemeine Verbesserung der Sitten hat nie ein Moralist bewürkt, und diese darf man durchaus auch von der Kantischen Reform der Moralphilosophie nicht erwarten. Allein darum darf man sie nicht etwa als fruchtlos für die Menschheit ansehen. Vielmehr ist jede Berichtigung und Befestigung sittlicher Grundsätze ein Schatz, für die Menschheit niedergelegt. Einzelne finden und brauchen ihn; allmählig gewinnt dennoch das Ganze.

Die moralische Wahrheit ist freylich nicht dann erst würksam auf das Leben, wenn sie systematisch erkannt wird. Auch wahre und gute Meynungen würken Gutes. Die Wissenschaft ist aber dennoch nicht etwa nur in theoretischer, sondern selbst in praktischer Hinsicht unendlich mehr werth, als die Meynung. Sokrates erläuterte nach Plato (Menon, oder von der Tugend, nach F. Gedike's Uebers. S. 99. f.) den Vorzug der Wissenschaft vor der Meynung durch ein damahls bekanntes Volksmährchen von Dädalus beweglichen, gehenden Statüen. „Wahre Meynungen sind, so lange sie in der Seele bleiben, eine schöne Sache, und schaffen allerley Nutzen. Aber sie bleiben nicht gar lange, sondern entwischen aus der Seele des Menschen. Darum sind sie nicht viel werth, bis man sie durch Einsicht des Grundes fest kettet."

6.

Literatur der Moralphilosophie.

Ueber Literatur und Geschichte der moralischen Wissenschaften.

Ad. *Tribbechovii* Diss. de philosophia morum inter barbaros orientales, Sabaeos, Chaldaeos, Persas etc. Kiel 1666

Hieronymi Gundling Historia philosophiae moralis. Par. 1. Halae 1706.

Pasch de variis modis moralia tradendi. Kiel. 1707.

Stolle Historie der heidnischen Moral Jena 1714.

Chr. *Thomasii* plenior historia iuris naturalis. Hal. 1719.

G. B. *Bilfingeri*, Specimen doctrinae veterum Sinarum moralis et politicae, tanquam exemplum Philosophiae gentium ad Rempublicam adplicatae. Francof. 1724. 8.

Cudworth tract. de aeternis Iusti et Honesti notionibus, in System. intellect. Edit. Moshemii. Ienae. 1733. 2 Tomi. Fol.

J. Barbeyrac Vorrede zur Uebersetzung von Puffendorfs Ius Naturae et Gentium. Amsterd. und nachher mehrmals. — Traité de la Morale des Peres d'Eglise. à Amsterd. 1728. 4.

Meister Bibliotheca Iuris nat. et gentium. Götting. 1749—1767.

v. Ompteda Literatur des Völkerrechts. Regensp. 1785. 8.

Super doctrinae de moribus historia, eius fontibus, conscribendae ratione et utilitate commentatio auct. C. G. *Ewerbeck*. Hal. 1787.

L. Garve Uebersicht der vornehmsten Principien der Sittenlehre, von dem Zeitalter des Aristoteles an, bis auf unsere Zeiten. Breslau 1798.

C. Meiners kritische Geschichte der ältern und neuern Ethik. Erster Theil. Göttingen 1800. Zweyter Theil. 1801.

Ortloffs Handbuch der Literatur der Philosophie.

Ueber Moralphilosophie selbst.

Heilige Denkmähler der Hebräer z. B. das Gesetz Moses, Hiob, Sprüche Salomo's, Prediger Salomo.

Andere moralische Schriften dieser Nation, als Jesus Sirach, Buch der Weisheit, Philo u. a.

Abriß der hebräischen Cultur bis auf das Zeitalter Jesu, besonders mit Hinsicht auf die Fortschritte ihrer Moral; in Henke Magazin für Religionsphilosophie u. s. w. B. III. St. 3. S. 506. ff.

Im. Bergers praktische Einleitung ins Alte Testament. Erster Theil. Leipz. 1799. Zweyter Theil. 1800.

Zoroaster. Deutsch von Kleuker. Riga. 1776.

Confutse.

le *Chou-King.*

Vedam.

Lockmanns Fabeln.

Hesiods Tagewerke.

Gnomici poetae — edit. Brunck. Strasburg. 1784.

Carmina *Pythagorae* c. comment. *Hieroclis.* Lond. 1763. 12.

Aesopi Fabulae.

Xenophontis Memorabilia Socratis, Cyropaedia u. s. w.

Platons Dialogen.

Caroli *Morgenstern* de Platonis Republica Commentationes III. Hal. 1794. 8.

W. G. Tennemanns System der Platonischen Philosophie. Jena. 1792 — 1795. Vierter Theil. Leipz. 1795.

Aeschinis Socratici Dialogi III.

Aristotelis Ethice ad Nicomachum u. a. — Uebersetzt von Jenisch. Danzig. 1791. und von Garve. Bresl. 1801.

Aristotelis Ethicorum Nicomacheorum adumbratio, accomodate ad nostrae philosophiae rationem facta auct. I. F. G. *Delbrück*. Hal. 1790.

System der stoischen Philosophie von Tiedemann. Leipz. 1776.

L. W. Conz Abhandlungen über die Geschichte und das Eigenthümliche der spätern Stoischen Philosophie, nebst einem Versuch über Christliche, Stoische und Kantische Moral. Tübingen 1794.

I. *A. L. Wegscheider*. Ethices stoicorum recentiorum fundamenta ex illorum scriptis emta. Hamburg 1797.

Gassendi de vita, moribus placitisque *Epicuri*. Leiden. 1675.

Plutarchs Schriften. z. B. de Placitis Philosophorum.

Cebetis tabula.

Epicteti Enchiridion — c. *Arriani* comm. Ed. *Hier. Wolf*. Cantabr. 1655. 4.

M. *Antonini* libri ad se ipsum. Edit. Gatacker. Cantabr. 1652. 4.

Maximus Tyrius.

Cicero de officiis — übersetzt mit Abhandlungen von Christ. Garve — de finibus bonorum et malorum, de legibus, Laelius, Cato, de Natura Deorum.

P. Syri et Catonis sententiae.

Phaedri Fabulae.

Römische Satyriker, als Horaz, Juvenal, Persius.

Seneca de vita beata, de ira etc.

Heilige Denkmähler des Evangeliums, z. B. Biographien

phien Jesu, Episteln von Paulus, Jacob u. s. w.

L. F. Stäudlins Geschichte der Sittenlehre Jesu. Erster Theil. Göttingen. 1799. 8.

Im. Bergers Moralische Einleitung ins Neue Testament. Lemgo 1797. 1798.

Kirchenväter.

Iean Barbeyrac traité de la Morale des peres de l'Eglise. Amst. 1728.

Ceillier Apologie de la Morale des peres contre les injustes accusations de I. Barbeyrac. Paris. 1718.

Wilh. Münschers Darstellung der moralischen Ideen des Clemens von Alexandrien und des Tertullian; in Henke Magazin für Religionsphilosophie u. s. f. B. VI. St. 1. S. 106. ff.

Rabbinen.

Koran.

Scholastiker.

Raymundi Sabunde Theologia naturalis. 1487.

Io. Oldentorpii Isagoge iuris naturae, gentium et civilis. Col. Agripp. 1539.

Mich. de *Montaigne* Essais. Paris. 1595. — Viele spätere Ausgaben. — Neueste Uebersetzung von Bode.

Baconis Organon. Libr. VIII. Aphorismi iustitiae universalis.

Hug. *Grotius* de iure belli et pacis. Paris. 1625. 4. c. not. Barbeyrac. 1759. c. not. Gronovii et Cocceii 1751.

Conr. *Horneii* Philosophiae moralis libri IV. Frf. ad Moen. 1653. 8.

Pierre *Charron* de la Sagesse. Paris 1601. 1614. à Leide. 1646. 1652. 12.

Bened. *Winkleri* Principiorum Iuris libri V. Lipf. 1615. 8.

Thom. *Hobbes* Elementa philosophica de cive — Leviathan, in Opp. philos. Amsterd. 1642. 1647. 1670.

Lamb. *Velthuyſen* epiſtolica diſſertatio de principiis iuſti et decori. Amſterd. 1651. 12.

Traité de Morale par l'auteur de la Recherche de la verité (Nic. *Malebranche*). Rotterd. 2 To. 1684. 12.

Ben. de *Spinozae* Ethica, in Opp. poſthumis. 1677. 4.

Mandeville the fable of the Bees. Lond. 1724. 2. Vol. 8.

Sam. de *Puffendorf* Elementa iurisprudentiae uniuerſalis. Hagae. 1660. de Iure naturae et gentium Libri VIII. 1672. 4. c. notis Hertii et Barbeyraccii Edit. Maſcovii. Frf. et Lipſ. 1744. u. 1759. 4. De officio hominis et ciuis. 1673. 1717. 1769.

Rich. *Cumberland* de legibus naturae. Lubec et Frf. 1672. 1683. 8. Franzöſiſch von Barbeyrac. à Amſterd. 1744. 4.

Magn. Dan. *Omeiſii* theatrum virtutum moralium, ab Ariſtotele omiſſarum. Altdorf. 1635. 4.

Io. Franc. *Buddei* Elementa philoſophiae practicae. Hal. 1707. 8.

Chriſtian Thomaſius Anleitung zur Sittenlehre. Halle 1718. 8. Ausübung der Sittenlehre. Halle. 1718. 8. Fundamenta Iuris naturae et gentium. Hal. 1705. 1718. 4. Inſtitutiones Iurisprudentiae diuinae. Lipſ. 1688. Hal. 1730. 4.

Nic. Henr. *Gundlingii* Ius naturae et gentium. Hal. 1714. 8.

Will. *Wollaſton's* Religion of Nature delineated. Lond. 1724. 4.

Ant. of *Shaftesbury's* Characteriſticks. Lond. 1733. 3 Vol. 8.

Chriſtian Wolfs vernünftige Gedanken von der Menſchen Thun und Laſſen. Halle. 1720. 8. Philoſophia practica univerſalis. Francof. et Lipſ. 1738. 1739. 2. Tom. 4. Philoſophia moralis ſ. Ethica. Hal. 1720—1755. 4. Tomi. 4. Ius naturae et gentium. 1740—1749. IX. Tomi. 4.

Francis. *Hutcheſon* Philoſophiae moralis inſtitutio compendiaria. Glasguae. 1745. 12. A ſyſtem of moral Philo-

Philoſophy in three Books. Lond. 1755. 2 B. 4. Deutſch: Sittenlehre der Vernunft, aus dem Engl. Leipz. 1756. 8. 2 Theile. Unterſuchung unſerer Begriffe von Schönheit und Tugend. Frf. u. Leipz. 1761. 8.

David *Hume* an Enquiry concerning the principles of Morals. Lond. 1751. 12. A treatiſe of human nature III. Vol. Lond. 1739 — 40. Deutſch von L. H. Jakob. Halle 1790 — 1793.

H. *Home* Eſſays on the principles of Morality, in 2 Parts. Edinb. 1751. 8. Deutſch überſ. mit Anmerkungen v. Rautenberg. Braunſchweig 1768. 8. Unterſuchung über die moraliſchen Geſetze der Geſellſchaft. a. d. Engl. Leipz. 1756. 2 Th. 8.

Diſcourſes on all the principal branches of the natural religion and ſocial virtue, by *Iames Foſter*. 2 Vol. 4. Lond. 1749. Deutſch Jena 1751 — 1753. 2 B. 8.

David Fordyce Elements of Moral philoſophy. Lond. 1751. Deutſch: Anfangsgründe der moraliſchen Weltweisheit. Berlin 1754. ingl. Zürich 1757.

Moreau de *Maupertuis* Eſſai de Philoſophie morale — in ſeinen Oeuvrès. à Berl. 1753. 2 Tomes. 8.

Claproth Grundriß des Rechts der Natur. Göttingen. 1749. 8.

Schmauß neues Syſtem des Rechts der Natur. Götting. 1754. 8.

Joach. Georg. Daries erſte Gründe der Sittenlehre. Jena 1755. Dritte Aufl. 1762. Ius naturae. 1756.

G. F. Meier's allgemeine praktiſche Weltweisheit. Halle 1764. 8. Philoſophiſche Sittenlehre. Halle 1753. bis 1761. 5 Theile. Recht der Natur. Halle 1767. Lehre von den natürlichen geſelligen Rechten und Pflichten der Menſchen. Halle 1770.

Chr. Aug. Cruſius Anweiſung vernünftig zu leben. Leipz. 1744. 1767. 8.

Sam. Chr. *Hollmann* Philoſophiae moralis primae lineae. Goetting. 1768. 8.

J. G. Sulzer's Verſuch einen feſten Grundſatz zu finden, um die Pflichten der Sittenlehre und des Naturrechts

rechts zu unterscheiden. 1756. und in seinen vermischten Schriften. Leipz. 1773. 8.

Al. Gottl. *Baumgarten* Initia philosophiae practicae. Hal. 1760. 8. Ius naturae. Hal. 1763. 8. Ethica philosophica. Hal. 1740. 1750.

Ant. le *Grand* l'Homme sans Passions. à la Haye 1762. 12.

Jo. Bernh. Basedow praktische Philosophie für alle Stände. Dessau 1758. 1777. 2 Theile. 8.

J. G. H. Feder's Praktische Philosophie. Göttingen 1776. 8. Grundlehren zur Kenntniß des menschlichen Willens. Göttingen. 1782. 8. Dritte Aufl. 1789. Untersuchungen über den menschlichen Willen. 3 Theile. 8. Göttingen 1778. ff. Ueber die allgemeinsten Gründe des praktischen Philosophie. Lemgo. 1792.

Chr. F. Gellert moralische Vorlesungen. Leipz. 1770. 2. Bände. 8. (in seinen Schriften. Band 6 u. 7.).

J. J. Spalding Bestimmung des Menschen. Neue Aufl. Leipz. 1774. 8. 1794.

Th. Abbt vom Verdienste. Berl. 1765. 8. in den Vermischten Werken. Berl. 1771.

Ad. Ferguson Institutes of Moral philosophy. Edinburgh. 1769. Deutsch: Grundsätze der Moralphilosophie. Uebersetzt mit einigen Anmerk. v. Chr. Garve. 1772. 8. Principles of political science. Edinburgh. 2 Vol. 4. Deutsch übers. von Schreiter. 1 Thl. Leipz. 1797.

Gottfr. *Achenwall* Prolegomena Iuris naturalis. Götting. 1774. 8. Ius naturae. Götting. 1575. 8.

J. A. H. Ulrich Anleitung zu den philosophischen Wissenschaften. Zweyter Theil. Jena 1776. 8. Initia philosophiae iusti. len. 1783. 1792.

Höpfner's Naturrecht. Giessen 1780.

J. Aug. Eberhard Sittenlehre der Vernunft. Berl. 1781. 8. Zweyte Aufl. 1786. Amyntor. Berl. 1782. 8.

Schlettwein Rechte der Menschheit. Giessen. 1784. 8.

Ernst Platners Philosophische Aphorismen. Anderer Theil, Moralphilosophie. Leipz. 1782. 8. Zweyte Ausgabe. 1800.

Ver-

Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen, ohne Unterschied der Religionen. 4 Theile. Berl. 1783. 1787.

Ueber Shaftesbury, von der Tugend, an Born — v. J. G. Schlosser. Basel. 1785.

Selle (vier Abhandlungen) von der Freyheit, Moralität, Gesetzen und Rechten der menschlichen Handlungen — Berliner Monatsschrift. 1783. 1784.

M. Mendelssohn über das physisch und sittlich Gute. Berliner Monatsschrift. 1784. October. Ueber die Moralprincipien. Berl. Monatsschrift. März 1786.

M. Payley's Grundsätze der Moral und Politik, aus dem Engl. übers. mit Anm. und Zusätzen v. C. Garve. 2 Theile. 1787.

D. Carl Fried. Bahrdts System der moralischen Religion. Berlin. 1787. 2 Bände.

Im. Kant's Critik der reinen Vernunft. Erste Ausgabe. Riga. 1781. 8. — Methodenlehre, Canon: vom letzten Zweck des reinen Gebrauchs unsrer Vernunft; von dem Ideal des höchsten Gutes, und vom Meynen, Glauben und Wissen.

Dessen Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Riga. 1785. 8. Neue Aufl. 1792. Dritte Aufl. 1797.

Dessen Critik der praktischen Vernunft. Riga 1788. 8. Dritte Aufl. 1797.

Dessen Critik der Urtheilskraft. Berlin. 1790. bes. der zweyte Theil.

Dessen Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft. Königsberg. 1793. 8. Neue Ausg. 1794.

Dessen Metaphysik der Sitten. Erster Theil. Rechtslehre. Zweyter Theil. Tugendlehre. Königsberg. 1797. 8.

Ueber das Sittlich Gute. Von Sebastian Mutschelle. München. 1788. 8. Neue Ausg. 1794.

Fr. W. D. Snell Mennn, oder Versuch in Gesprächen, die vornehmsten Punkte aus der Critik der praktischen Vernunft des Hrn. Prof. Kant zu erläutern. Mannheim 1789. 8.

J. G. L. Kiesewetter über den ersten Grundsatz der Moralphilosophie. 2 Theile. Berlin. 1789. 1790. Zweyte Aufl. 1791.

J. C. Schwab über das höchste Princip der Sittlichkeit. Berliner Monatsschrift, May. 1791.

Dessen Vergleichung des Kantischen Moralprincips mit dem Leibnitzisch-Wolfischen. Berlin. 1800.

G. Hufeland's Versuch über den Grundsatz des Naturrechts. Jena. 1785. Lehrsätze des Naturrechts. Jena. 1790. Neue Aufl. 1795.

Ulrich's Neues System der Tugendlehre. Erlang. 1790.

R. Z. Beckers Vorlesungen über die Rechte und Pflichten der Menschen. Erster Theil. Gotha. 1791. 8. Zweyter Theil. 1792. 8.

Von der natürlichen Moral. Aus dem Franz. — herausgegeben mit Anmerkungen v. C. M. Wieland. Leipz. 1789. 8.

Jak. Fr. Abels Erläuterungen wichtiger Gegenstände aus der philosophischen und christlichen Moral, besonders der Ascetik, durch Beobachtungen aus der Seelenlehre. Tübingen. 1790. 8.

C. L. Reinholds Briefe über die Kantische Philosophie. Zweyter Band. Leipz. 1792. 8.

Dessen Beyträge zur Berichtigung bisheriger Misverständnisse der Philosophen. Zweyter Band. 1794.

Dessen Verhandlungen über die Grundbegriffe und Grundsätze der Moralität. 1799.

Joh. Dav. Michaelis Moral. Herausgeg. v. C. F. Ständlin. 2 Theile. Göttingen 1792.

Brastbergers Untersuchungen über Kants Critik der praktischen Vernunft. 1792.

Schmids Grundriß der Moralphilosophie für Vorlesungen. Jena 1793. Zweyte Aufl. 1800.

Die

Die moralischen Wissenschaften. Ein Lehrbuch der Moral und Religion in ihrem ganzen Zusammenhange. In zwey Theilen. Leipz. 1793. Zweyte Aufl. 1797.

Maas über Rechte und Verbindlichkeiten. Halle 1794.

Philosophische Sittenlehre von L. H. Jakob. Halle 1794.

Ebendess. Philosophische Rechtslehre oder Naturrecht. Halle. 1795.

Dessen Grundsätze der Weisheit des menschlichen Lebens. 1800.

Das reine Naturrecht. Von Th. Schmalz. Königsberg. 1792.

Johann Gottlieb Fichte Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre. (Leipzig. 1794.). Dritter Theil. Grundlage des Praktischen. S. 225. ff. Zweyte Ausgabe. 1801.

Dessen Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten. (Jena. 1794). Erste Vorlesung: Ueber die Bestimmung des Menschen an sich. Zweyte Vorlesung: Ueber die Bestimmung des Menschen in der Gesellschaft.

Dessen Grundlage des Naturrechts. Zwey Theile. Jena 1796. 1797.

Dessen System der Sittenlehre. Jena 1798.

Dessen Bestimmung des Menschen. Berlin 1800.

K. H. Heydenreichs Propädevtik der Moralphilosophie nach Grundsätzen der reinen Vernunft. Erster Theil. Leipz. 1794. 8.

Pörschke Vorbereitungen zu einem populären Naturrecht. Königsberg. 1795. Dessen Einleitung in die Moral. Libau 1797.

Hoffbauers Anfangsgründe der Moralphilosophie und insbesondere der Sittenlehre, nebst einer allgemeinen Geschichte derselben. Halle 1798. Dess. Naturrecht. Dessen Allgemeines Staatsrecht. Dess. Untersuchungen über die wichtigsten Gegenstände des Naturrechts. Halle 1795. Dess. Untersuchungen über die wichtigsten Gegenstände der Moralphilosophie. Erster Theil. Dortmund. 1799.

C. F. Stäudlins Grundriß der Tugendlehre. Göttingen. 1798.

Joh. Jac. Cramers System der Tugend, nach den Principien der Wissenschaftslehre. Zürich. 1799.

F. W. J. Schellings System des transscendentalen Idealismus. Tübingen. 1800. S. 322. ff.

Schriften über einzelne moralische Gegenstände werden gelegentlich angeführt.

Moralphilosophie.

Erster Theil.

Critik der praktischen Vernunft.

I.

Idee, Gegenstand und Bedürfniß einer Critik der praktischen Vernunft.

Um eine Moralphilosophie, und mit ihr Moraltheologie und Naturrecht, als ächte Wissenschaft, zu gründen; und um der Moralität selbst allgemeine und thätige Achtung ihrer höchsten Würde unter allen, gebildeten und ungebildeten, Menschenklassen zu verschaffen und zu erhalten, müssen wir unwandelbare und allgemeingültige Principien für sie aufsuchen, die nur erklärt und verstanden seyn wollen, um allgemeingeltend zu werden, und die gegen alle skeptische Angriffe bestehen.

Praktische Grundsätze, die über alle zufällige Bedingungen erhaben, als schlechterdings nothwendig erkennbar, und rein seyn sollen, können, so wie jede absolut allgemeine und nothwendige Wahrheit, nirgends anders, als in dem Wesen der Vernunft selbst liegen, und können daher nur durch eine Untersuchung des Vernunftvermögens, sofern es sich praktisch äussert, sicher gefunden werden. Dieß ist der Gegenstand der Critik der praktischen Vernunft, einer Wissenschaft, die vor aller Metaphysik der Sitten, so wie diese vor aller empirischen Sittenlehre, vorausgehen, und dieselbe begründen muß.

Ueber das mögliche Daseyn und den Inhalt allgemeingültiger praktischer Vernunftgrundsätze, wichen von jeher die Denkarten der Philosophen vielfältig ab. In unserm Zeitalter, wo das Streben nach Denkfreyheit und Aufklärung zunimmt, wird diese Verschiedenheit merkbarer, und ihr im Ganzen nachtheiliger Einfluß auf die Sitten und vielleicht auch auf die Glückseligkeit und den äußern Wohlstand der Menschen, noch auffallender. Dieß verstärkt aber auch auf der andern Seite das Gefühl von dem Bedürfnisse einer Untersuchung der ersten Gründe aller Moralität, erweckt zu schärfern Versuchen, ihm gründlich abzuhelfen, macht die Aufmerksamkeit aller denkenden Köpfe darauf rege, sie zu kennen und zu prüfen, und befördert dadurch eine bevorstehende Revolution, die für die Moral, für das Naturrecht und für die Theologie mehr wissenschaftliche Vollkommenheit, für die Sitten mehr Reinigkeit, und also für die Menschheit höhere Cultur und Veredlung hoffen läßt.

Selten wird man diese Denkarten rein und consequent in einem würklichen Systeme finden. Gemeiniglich trifft man sie gemischt an, weil man den Widersprüchen seines eigenen Bewußtseyns, oder den Einwürfen der Gegner, oder den Aergernissen und Mishandlungen eines schwachen Zeitalters ausweichen wollte. Dergleichen Zufälligkeiten muß die Geschichte der Philosophie zwar bemerken; aber zum Behuf der kritischen Untersuchung muß der Geist der Systeme von diesen zufälligen Schranken befreyt, und in seiner ganzen Würksamkeit rein und treu dargestellt werden.

Die Denkart über Religion und über Naturrecht hängt mit der Denkart über Moralität unzertrennlich zusammen. Sie nehmen an der Berichtigung oder Verfälschung der letztern iedesmahl beträchtlichen Antheil. Die neuere, vor der Kantischen Critik vorausgehende, Reformation der Religionswissenschaft gieng auch würklich von dem Moralischen aus. Es war lediglich das Misverhältniß einiger positiven Lehren zu dem moralischen Zweck, die Unfruchtbarkeit oder Schädlichkeit unwürdiger oder leerer Begriffe von der Gottheit, dem künftigen Leben und der menschlichen Natur, die man gewahr wurde, und deswegen man zur Revision einzelner Lehren und allmählig des ganzen Gebäudes und seiner letzten Grundlage schritt. Man exegesirte weg, was man zuvor wegräsonirt hatte. — Nachdem man eine Zeitlang diesen Weg betreten hat, und nunmehr anfängt, dieses Mittel redlich und unbefangen für die nächste historische Absicht, ohne Hinblick auf die entferntern Zwecke, zu gebrauchen, so wird sichs vielleicht deutlicher zeigen, daß jener Weg zu diesem Ziele nicht mit völ-

liger Sicherheit hinführt. Kann und darf man aber dieses letzte Ziel nicht aufgeben: so wird der Forschungsgeist eine andere Richtung nehmen müssen, die unmittelbar, offen und gerade ihrem Strebepunkte zueilt. *)

*) Vergl. Karl Leonhard Reinhold's Neue Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens. Jena 1789. Erstes Buch, besonders S. 99. ff. u. Dessen Briefe über die Kantische Philosophie. Erster Band. Leipzig. 1790. Zweyter Band. Leipzig 1792. Brief 2. Von der bisherigen Uneinigkeit der philosophirenden Vernunft mit sich selbst über die Quelle der Pflicht und des Rechts. Brief 3. Von dem künftigen Einverständnisse der philosophirenden Vernunft mit sich selbst über die Quelle der Pflicht und des Rechts. Dessen Beyträge zur Berichtigung u. s. w. Zweyter Band.

Flatts Bemerkungen über Socins Philosophie und Theologie, nach ihrem Verhältniß zur praktischen Vernunft betrachtet, in Dess. Beyträgen zur Christl. Dogmatik und Moral, und zur Geschichte derselben. Tübingen. 1792.

2.

Denkarten über Moralität überhaupt.

1. Moralische Skeptiker.

Es giebt moralische Skeptiker, d. h. Philosophen, die das Daseyn, oder (welches einerley ist) die gewisse Erkennbarkeit allgemeingültiger und nothwendiger Grundsätze für das Thun und Lassen der Menschen überhaupt läugnen, und dadurch den Begriff von Sittlichkeit, d. h. von einer Denk- und Handlungsweise nach und aus solchen Grundsätzen, für schwankend oder gar für chimärisch erklären.

Dieser moralische Skepticismus zeigt sich sowohl in der Theorie als in der Anwendung. Daher Unentschlossenheit für und wider die Tugend; sittliche, rechtliche und religiöse Charakterlosigkeit; willkührliche Gränzlinien der Rechtschaffenheit; Maximen, ohne ein Gesetz für Maximen; beliebige und nach Gutdünken eingeschlagene Mittelwege; Bequemung nach Sitte, Meynung, Umständen und Temperament; Deklamationen gegen überspannte Forderungen der Moralisten und gegen gänzliche Zügellosigkeit.

Der sittliche Skeptiker hat in seiner Philosophie keine allentscheidende Lebensregel, kein allüberwiegendes Gut, keine allherrschende Triebfeder, keine gewisse Hoffnung und keinen sichern Weg zur Glückseligkeit, und kein allbesiegendes freyes Vermögen zu handeln. Auch der Wille des Menschen wird von dem Skeptiker als zufällig und gesetzlos in seinen Würkungen gedacht. Der

theo-

theoretische Indifferentismus in der Freyheitslehre hängt bey consequenten Köpfen mit einem moralischen Indifferentismus d. h. mit Verwerfung des Begriffs von Sittlichkeit zusammen.

Mit dem moralischen Skepticismus hängt der Nichtglaube an ein reines Naturrecht, das von allem Positiven unabhängig wäre, und Irreligion oder skeptischer Atheismus zusammen.

2. Moralische Empiristen.

Es giebt moralische Empiristen, deren Philosophie die allgemeingültige Regel für die Handlungen vernünftiger Wesen nicht aus dem Vernunftvermögen selbst und aus seinen reinen Begriffen, sondern aus der zufälligen Kenntniß der Folgen von diesen Handlungen ableitet, und eben dadurch ihrer Reinheit schadet und ihre erhabne Würde verdunkelt. Sie theilen sich in zwey Klassen, nach den verschiedenen Quellen, woraus sie diese Kenntniß schöpfen.

Der Empirist spielt die Moral, das Naturrecht und die Theologie in das Gebiet der Physik, d. i. der Wissenschaft der Natur, oder der Hyperphysik, d. i. der vermeynten Wissenschaft des Uebernatürlichen.

Die Grundsätze des Empiristen sind folgende: Nicht die Vernunft lehrt für sich selbst, was ich thun soll oder darf, sondern zufällige Erfahrung giebt der Vernunft das Gesetz, welches diese nur anwendet. Das höchste Gut liegt außer mir, und wird durch Erfahrung und Empfindung — natürlich

lich oder übernatürlich — erkannt. Auch die Triebfeder zum Guten enthält die Vernunft nicht selbst; Eindrücke der Natur oder der Uebernatur afficiren die Sinne, und die Vernunft wird entweder durch Naturtriebe oder durch göttlich erregte Gefühle geleitet. Meine Hoffnung auf Glückseligkeit gründet sich auf etwas ausser mir, auf Kenntniß der Welteinrichtuug, wie ich sie entweder durch die Sinne selbst anschaue, oder wie sie zu Folge meiner Empfindung des göttlichen Willens und des Intelligiblen beschaffen seyn muß. Ein sinnlicher oder mystischer Fatalismus hebt alle vernünftige Freyheit des Willens gänzlich auf.

Der Empiriker ist entweder Mystiker oder Sensualist. Dieß scheinen nun beym ersten Anblick Extreme zu seyn, aber in dem Hauptbegriff des Empiristen nicht nur, sondern auch in mancher Erscheinung ihrer Denkart kommen sie, wie die Erfahrung lehrt, oft unerwartet zusammen.

Moralischer Empirismus zieht den religiösen nach sich, der einen sinnlichen Begriff von der Gottheit und von dem zukünftigen Leben vermittelst der Erfahrung zu finden meynt. Auch das Naturrecht wird dieser Denkart gemäß lediglich auf äußere Gründe gebaut, und von — natürlichen oder übernatürlichen — Erfahrungen abhängig gemacht.

a. Moralische Mystiker.

Der sittliche Mysticismus oder Supernaturalismus schöpft die sittlichen und theologischen Grundsätze aus vermeynter übersinnlicher Er-

Erfahrung, d. h. Offenbahrung von den Folgen menschlicher Handlungen; er gründet sie lediglich auf eine, von reiner Vernunft und sinnlicher Erfahrung unabhängige Kenntniß des Intelligiblen, Gottes und der zukünftigen Welt. Eine Denkart, die gemeiniglich aus redlicher Gesinnung, aus dem dunkeln aber lebhaften Bewußtseyn der Erhabenheit der menschlichen Bestimmung über bloßen Sinnengenuß, bey dem Mangel an aufgeklärten Begriffen über die innern Principien der Moralität und Religion, ihren Ursprung nimmt, die aber offenbar den Vernunftgebrauch einschränkt, die Entwickelung der edelsten Anlagen aufhält, und die reine, erhabene Idee von Tugend allen Entstellungen der gröbern, jedoch versteckten, Sinnlichkeit und den Täuschungen eigner oder fremder Einbildungen und boshafter Betrügereyen Preis giebt.

Tugend, Recht und Religion sind dem Mystiker Gegenstände einer höhern, übersinnlichen Empfindung und Erfahrung. Der moralische Mysticismus ist die Quelle des religiösen, welcher einen anthropomorphistischen Begriff von der Gottheit aus vermeynter innerer, übernatürlicher Erfahrung, d. i. Offenbahrung zusammensetzt. Sein Einfluß erstreckt sich auch auf die Wissenschaft der Rechte, die er auf die positive göttliche Verfügungen, z. B. das Recht der Könige auf unmittelbare göttliche Einsetzung, gründet.

Die Grundsätze des moralischen Mystikers sind folgende: Moralisches Gesetz ist ihm nichts anderes, als der göttliche Wille, in sofern er ihm, als ein von seinem eignen Willen unterschiedener Wille, von aussen her kund gethan wird. Tugend

ist

ist Befolgung dieses Willens, mithin im höhern Grade Verläugnung seines eignes Willens, Streben nach Ausleerung seiner selbst, nach geistiger Annihilation. Das höchste Gut ist Vereinigung mit Gott d. h. Genuß Gottes durch seine übernatürlichen Einflüsse auf den Geist, oder auch durch seine unmittelbaren Verfügungen eines auch äusserlich günstigen Schicksals. Die Einwürkung Gottes giebt Vorschmack dieses Gutes, und würkt als Triebfeder, wie auch die Erwartung des Künftigen für Herz und Sinne. Die Hoffnung der Vergeltung und Unsterblichkeit beruht auf Empfindung und Anschauung Gottes und der andern Welt in Gott. Der Wille ist nicht frey, sondern wird durch übernatürliche Einflüsse zu seinen Handlungen bestimmt — mystischer Fatalismus.

Der Ursprung des Mysticismus ist ehrwürdig. Der höhere, übersinnliche Charakter des Menschen würkt, und seine Würkung wird sinnlich empfunden. Weil aber diese seine Würkung nicht von einem Princip der menschlichen Natur abgeleitet, sondern als etwas Aeusseres betrachtet und angenommen wird, so wird die auffer sich in die Gottheit versetzte Stimme der Vernunft sehr leicht mit den Eingebungen der Sinne und Phantasie verwechselt und also verfälscht. Das Geheimniß von dem doppelten Charakter der menschlichen Natur ist dem Mystiker verborgen. Seine vermeynte übersinnliche Offenbahrung ist Folge einer Täuschung, die dem mit sich selbst unbekannten Menschen höchst natürlich ist, innere Erscheinungen, deren Grund ihm zu tief versteckt liegt, einer äußeren Ursache zuzuschreiben, und sie als äussere Erscheinung zu beurtheilen. Er erfährt etwas Uebersinnliches; aber

es

es ist Würkung einer ihm unbekannten Ursache, einer unentwickelten Vernunftidee, für die er einen Gegenstand ausser sich dichtet.

So ehrwürdig indeß der Mysticismus in seinem Ursprung seyn mag, so sehr erniedrigt er die Menschheit in seinen Folgen, sowohl für den Geist, als für das Herz und das Leben des Menschen.

Zerstörend sind diese Folgen erstens für den Geist. Der unumschränkte Glaube an das Uebernatürliche zieht eine Verachtung und Vernachläßigung des Natürlichen nach sich. Die möglichen Quellen wahrer Erkenntnisse und Gedanken hält der Mystiker nicht für lauter und werth daraus zu schöpfen. Erfahrung giebt nur Kenntniß von Gegenständen, die ihm zu unbedeutend sind, die er als Erleuchteter oder Gläubiger nicht achtet. Naturkenntniß, Klugheit und Geschicklichkeit haben wenig Werth für den, dem diese Welt, dem die Natur, die Erde mit allen ihren Reichthümern und Vortreflichkeiten, dem selbst die Menschheit, mit allem, was sie aus sich selbst und durch Kräfte der Natur vermag, doch nur Natur und also eitle Nichtigkeit ist; dem die Zwecke der Natur und seine eignen, als solche betrachtet, viel zu natürlich und kleinfügig erscheinen. Um seine irdische Bestimmung zu erfüllen, und der Stimme der Natur zu folgen, muß er erst einen himmlischen Beruf der Gnade dazu erhalten. Die Vernunft, deren edelstes Produkt — Moralität und Religion — ihr abgesprochen und auf Rechnung der Gaben höherer Hand, der Empfindung und des blinden Glaubens, gesetzt werden, hat nun kein anderes Geschäft in dieser Sache mehr übrig, als sich wider Unvernunft und blinden

Glau-

Glauben zu sträuben, oder auch die Sinnlichkeit gegen schwärmerische Beeinträchtigung in Schutz zu nehmen. In beyden Fällen kann sie von dem Mystiker kein Zutrauen erwarten; vielmehr wird sie als ungelegene Störerin der Ruhe und des überirdischen Genusses von ihm gehaßt, und als Feindin der Tugend verachtet und verabscheuet. Spekulation, Philosophie, Vernunft — werden von ihm, als lauter Ausbrüche der Natur, als reiche Quellen der Gottlosigkeit, Zügellosigkeit, bürgerlicher Unordnung und alles innern und äussern Elendes, angefeindet.

Zweytens: nicht minder zerrüttend sind die Folgen des Mysticismus für das Herz und für das Leben. Da nur der unedlere, schwache Theil der Natur von dem Mystiker erkannt, der edlere und jenen erstern selbst veredelnde Theil durchaus verkannt wird, so stellt das Licht der Gnade die menschliche Natur völlig in Schatten. Die Natur widersteht der Unnatur, und setzt sich neuer Verachtung aus. Es wird Maxime, der Natur geradezu Widerpart zu hielten, und ihre schönsten zweckmäßigsten Einrichtungen werden, so viel nur möglich, kraftlos gemacht und zerstört. Unnatur wird Tugend, und die Natur muß, da sie nun willkührlich beschränkt wird, unnatürlich ausbrechen, weil sie ihrer Bestimmung gemäß zu würken verhindert wird. Nun erscheint sie unter dem Druck der gewaltthätigen Gesetze noch widerspenstiger und abscheulicher. Die gläubigsten Partheien sind daher gewöhnlich die Unphilosophischsten, die größten Menschenverächter, Weltverächter und Freudenstörer. Sie zeigen gewöhnlich eine gewisse Intoleranz gegen alle Menschen, die nicht dieser ihrer Gnade gewürdigt, oder

ihrer Erleuchtung und Unnatur im Denken, Fühlen nnd Handeln fähig sind. Der Stolz, den sie auf ihre religiösen Verhältnisse fühlen, ist immer verachtend, weil er nicht auf ein Gemeingut der Menschheit, sondern auf ein Partikulargut der glaubigen Parthey gegründet ist. — Die Sinnlichkeit läßt sich gleichwohl nicht gänzlich abweisen. Wird ihr nun der eigentliche Gegenstand versagt: so hält sie sich auf andere Weise schadlos. Hier treibt besonders die Einbildungskraft ein mannigfaltiges Spiel. Bald wird ein unsinnlicher Gegenstand in der Phantasie versinnlicht, so oder anders, gröber oder feiner, wie Naturell und Sinnesart des Mystikers, wie sein herrschender Geschmack, wie Himmelsstrich und Landessitte es mit sich bringen. In die reine, mystische Liebe Gottes, oder lieber eines göttlich idealisirten Menschen, mischen sich bald Gefühle anderer Art, die dem Schwärmer gemüthlich sind. Der reine Geistesgenuß wird vergröbert, sein Gegenstand verkörpert. Daher die Seelenunzucht oder Theopornie schwärmerischer Partheien, die selbst der Geschlechtslust einen höhern Gegenstand geben wollten. Bald schmückt Hoffnung die Zukunft mit demjenigen reichlich aus, was die Gegenwart verweigert. Theils erwartet der Mystiker göttlichen Seegend. i. mittelbare übernatürliche Begünstigungen seines irdischen und leiblichen Interesse, und giebt dadurch den sinnlichen Gegenständen selbst einen übersinnlichen Anstrich, wodurch er seine Anhänglichkeit daran beschönigt. Theils schmückt er den Himmel mit allem demjenigen reichlich aus, was er hier zu verachten wähnt, mit allen sinnlichen Freuden seines Temperaments. Bald verwandelt sich die erkünstelte Verachtung des unmittelbaren Sinnengenusses, in Leidenschaft für die Mittel. Der

über-

übersinnlich Fromme wird stolz, d. i. er weidet sich an der Vorstellung, aller dieser Güter werth zu seyn, und sie von Gott erwarten, oder ihrer auch wohl entbehren zu können, oder er wird sogar geitzig, sammelt und genießt den Gedanken, was er alles genießen könnte, wenn er nicht lieber entbehren wollte; oder er wird träg, unterläßt die eitlen Bemühungen und Sorgen, und läßt sich an dem bequemen Genusse unthätiger Betrachtung und Gefühlsamkeit genügen. Für jede natürliche, selbst für die ausschweifendste Neigung kann er endlich einen göttlichen Antrieb erkünsteln. — Data zu diesen Reflexionen giebt die Geschichte aller mystischen Partheyen und einzelner Schwärmer *).

Der Mystiker ist

1) entweder Phantast, wenn er sich selbst unmittelbarer übernatürlicher Erfahrungen, Eingebungen höherer Geister, und hyperphysischer Blicke in die (intelligible) Geisterwelt und in das überirdische Leben fähig und theilhaftig zu seyn wähnt.

2) oder Superstitiös, abergläubisch; wenn er dergleichen Fakta, die der Phantast aus selbst eigener Erfahrung kennen will, als fremde Erfahrungen annimmt, und darauf, ohne eigenen Gebrauch der natürlichen

*) Man vergleiche unter andern folgende Schrift: Der neue Origines, oder Geschichte seltsamer Verirrungen eines religiösen Schwärmers. Von Karl Spazier, Fürstl. Wiedischen Hofr. Berlin 1792. 8.

Sinne und der Vernunft, seine praktischen Grundsätze erbauet.

Der Phantast nimmt Erleuchtung aus dem Urlicht selbst, er ist Original; der Abergläubische fängt nur zurückgeworfene Strahlen fremden Lichtes auf; er glaubt, was jener erfährt, und hat also kein Recht, auf jenen mit Verachtung zu blicken, den oder dessen gleichen er nur copiert.

Wenn der Phantast ein Spiel eigner Phantasie und Leidenschaft ist: so ist der Abergläubige ein Spiel fremder Phantasie, Leidenschaft und Betrugs; seine eigne Phantasie und Sinnesart hat indessen doch auch einigen Einfluß, vorzüglich bey der Auslegung des fremden Orakels.

Bey dem Urtheil, ob etwas Schwärmerey, ob es Aberglauben sey oder nicht? muß man das Subjektive und das Objektive nicht mit einander verwechseln. So kann ein Mensch subjektiv ein Phantast oder ein Schwärmer seyn, d. h. innere übernatürliche Erfahrungen zu machen wähnen, ohne es gleichwohl objektiv zu seyn d. h. ohne etwas Unvernünftiges für wahr zu halten Vielleicht bildet er sich ein, daß ihm etwas eingegeben sey, was gleichwohl seine eigne Vernunft oder sein Gewissen ihn gelehrt hat. Eben so kann auch ein Anderer subjectiv abergläubisch seyn d. h. ein übernatürliches Faktum glauben, und in moralischen und religiösen Dingen von Autorität blindlings abhängen, ohne daß derselbe Mensch es auch objektiv ist d. h. ohne daß er etwas Vernunftwidriges um eines vermeintlich göttlichen Ansehens willen für wahr hält. Aber der Weg ist dann wenigstens bey dem ersten

wie

wie bey dem andern zum gröbsten obiectiven Wahnglauben und Aberglauben geöffnet. Dieß lehrt und erläutert die Geschichte einer jeden positiven Religion.

Der Phantast ist gewöhnlich zugleich Enthusiast; seine Gefühle und Ueberzeugungen sind mehrentheils kräftig und würksam, ihn zu beglücken, anzuspornen, zurückzuhalten, zu leiten zum Guten oder zum Bösen. Er begnügt sich auch leichter mit bloßem innern Geistesgenuß, weil dieser bey ihm stärker als bey dem Abergläubigen zu seyn pflegt. Der Abergläubige dagegen ist gemeiniglich minder überzeugt, und von seinem Glauben weniger belebt und weniger thätig für denselben. Die künstliche Täuschung ist unwürksamer, als die natürliche, sie macht ihm daher den äussern Genuß minder entbehrlich, und dieß ist vielleicht die Ursache, warum man mit dem Aberglauben nicht selten den gröbsten Eigennutz gepaart findet. — Es ist indeß immer ein Glück für die menschliche Gesellschaft, daß der Aberglaube selten einen hohen Grad von Würksamkeit erlangt; welch Unheil würde daraus entspringen, wenn es eben so viel Phantasten als Abergläubige gäbe, da man auf Einen enthusiastischen Schwärmer eine größere Wirkung als auf Hundert Abergläubige von gewöhnlichem Schlage zu rechnen hat*).

Durch alles dasjenige, was hier über und wider den moralischen und religiösen Mysticismus gesagt worden ist, wird weder der Werth der Religion und

*) Man vergl. David Hume's Versuch über den Aberglauben und die Schwärmerey.

und ihr Einfluß auf die Moralität überhaupt herabgesetzt, noch insbesondere der Zusammenhang des religiösen Glaubens mit gewissen merkwürdigen Thatsachen geläugnet, am wenigsten aber die moralische Vortreflichkeit des Evangeliums angegriffen, oder wohl gar der Umsturz der christlichen Glaubensverfassung angekündigt. Um dieß einleuchtend zu machen, werden folgende Behauptungen aufgestellt und kürzlich gezeigt, wie sich ihre Annahme mit der Bekämpfung des Mysticismus vereinigen lasse.

1. Die Begriffe und Ueberzeugungen von einer Gottheit und von Unsterblichkeit unserer Seele haben allerdings den gröſsten und wohlthätigsten Einfluß auf die Moralität, sofern sie aus der moralischen Vernunft selbst abgeleitet und durch theoretischen Vernunftgebrauch geläutert sind. — Der Mystiker läßt aber alle Moralität ihrem Wesen nach von religiösen Ueberzeugungen, und diese letztern nicht von Vernunft, sondern von übersinnlicher Anschauung abhängen. Dadurch hört der Einfluß der Religion auf die Sittlichkeit auf, wohlthätig zu seyn.

2. Der religiöse Glaube an eine Gottheit und an Unsterblichkeit ist allerdings nothwendig zu unbeschränkter und thätiger Genehmhaltung des Sittengesetzes. Moralität muß um ihrer selbst willen Religion erzeugen. Der Mystiker geht aber so weit, daß er selbst die Idee des Sittengesetzes von Religion und zwar von positiver Religion ableitet. —

3. Der

3. Der Glaube an religiöse und moralische Lehren, der sich auf sinnlich erläuternde, die Aufmerksamkeit erregende und die Autorität eines Lehrers befestigende, ausserordentliche (für übernatürlich gehaltene) Thatsachen, wenigstens zum Theil, gründet, hat und behauptet seinen Werth, als ein wichtiges und zum Theil, für gewisse Zeitalter und Menschen, unentbehrliches Hülfsmittel zur Verbreitung geläuterter sittlicher Begriffe, zur Erhaltung guter äußerlicher Sitte und zur Erziehung des menschlichen Geschlechts überhaupt — obgleich subjektive Abergläubigkeit dabey geschont, benutzt, oft auch sogar unterhalten, und dadurch objektiver Aberglaube begünstigt, und der Hang zur Phantaserey genährt werden mußte. Ursprünglich hatte doch die Vernunft ihren Einfluß auf das, was als Religion geglaubt wurde, und in der Folge kann sich ein vernünftiger Glaube, selbst durch Veranlassung positiver Sitten- und Religionslehren, die einmahl vorhanden sind, entwickeln und die nachtheiligen Würkungen des Aberglaubens zerstören, wie die Geschichte der Aufklärung würklich lehrt.

4. Eine sittliche und religiöse Offenbahrung in dem Sinne, da man nicht eine den Gesetzen des menschlichen Erkenntnißvermögens unangemessene Mittheilung solcher Begriffe und Lehren, die den Zwecken und Bedürfnissen der praktischen Vernunft keinesweges anpassen (eine eigene, der Vernunft entgegengesetzte Erkenntnißquelle) — sondern überhaupt (ein eignes, auf Vernunft sich be-

ziehendes und ihre religiöse Ausbildung beförderndes, Erkenntnißmittel der Religion, d. i. eine Veranstaltung der Vorsicht darunter versteht, vermittelst gewisser außerordentlicher Begebenheiten die Bekanntschaft mit sittlichen und religiösen Wahrheiten und den Glauben an dieselbigen zu befördern und zu verbreiten, und dadurch dem Menschen die Befriedigung seiner geistigen Bedürfnisse durch sich selbst zu erleichtern — ist nicht nur möglich, d. h. die Menschheit ist dafür empfänglich und ihrer bedürftig, sie stimmt mit den Begriffen von Zweckmäßigkeit und göttlicher Weisheit überein, sondern sie ist auch als würkliche Thatsache erweislich. Offenbarung in diesem Sinne anzunehmen, ist keinesweges Mysticismus; denn dabey bleibt die Vernunft in ihrer obersten Würde, die Untersuchung bleibt frey und das Sittengesetz der Vernunft dasjenige, was zuletzt über alles entscheidet.

5. Das Evangelium in seiner wahren, ursprünglichen Gestalt war — dieß lehrt die älteste Geschichte desselben — kein Mysticismus; er schloß sich ganz an die Bedürfnisse und Begriffe der menschlichen Natur und Vernunft an, und verschaffte sich eben dadurch Eingang, ewige Dauer und unendliche Würkung. Den Hang des Menschen zur Schwärmerey und zum blinden Glauben konnte es nicht überall und auf einmahl überwinden, ob es ihm gleich kräftig entgegenwürkte, und nur nicht gewaltsam und unweise Zerstörung drohte. Sobald

man

man es mit Mysticismus verband oder gar darein verwandelte, es zum Gegenstand des blinden Glaubens machte, und von der Natur und Vernunft zu trennen, ja ihr sogar entgegen zu setzen anfieng: sobald war auch sein eigner kräftiger und wohlthätiger Geist verlohren, und sein Zweck verfehlt. Sittenverderbniß, Geisteslähmung, Intoleranz und Verwüstung waren Folgen des Aberglaubens und der Schwärmerey, nicht des reinen, lautern Evangelium. Diesem sein Verdienst um Menschheit, Vernunft und Sittlichkeit abzusprechen, oder es auch nur verkleinern zu wollen, müßte man entweder sehr unwissend, oder sehr undankbar seyn.

6. Hieraus lassen sich auch die richtigen Begriffe von einer Biblischen, Christlichen oder Theologischen Moral bestimmen.

Biblische Moral ist nichts anderes, als eine pragmatische Geschichte der sittlichen Begriffe, so fern sie aus den ältesten Urkunden des Judenthums und Christenthums geschöpft wird; sie ist also ein Theil der Geschichte moralischer Begriffe überhaupt, von der sie durchaus nicht getrennt werden dürfte, um ein zusammenhängendes, verständliches und lehrreiches Ganzes zu seyn.*)

Christliche Moral, oder theologische Moral wäre dagegen eine wissenschaft-

*) Vergl. meine Dissertt. de theologia biblica. Ien. 1788. 8.

liche Bearbeitung der einzelnen moralischen Lehren des Evangelium und der ältern Sittenlehrer, woran es sich anschließt, und müßte daher vornehmlich den Geist oder das Princip dieser Lehren erforschen, und ihm gemäß die einzelnen ausdrücklich vorgetragenen, oder auch nur vernünftig daraus herzuleitenden, Sittenlehren methodisch entwickeln. Sie ist also Philosophie, durch Aussprüche jüdischer und christlicher Originallehrer erläutert, und da ihr Zweck nicht, wie bey der biblischen Moral, blos historisch, sondern wissenschaftlich und moralisch ist: so ist ihr jedesmahliger Werth an die Fortschritte gebunden, die sie mit der übrigen Philosophie und mit der Bildung der Menschheit überhaupt zugleich und parallel macht. Könnte die Christliche Moral nicht mit der Ausbildung der Menschheit fortschreiten: so müßte das Christenthum Mysticismus seyn, und die Christliche Moral wäre eine Quelle des Sittenverderbens und der Sklaverey des Geistes. Die Christliche Sittenlehre gewann oder verlohr, je nachdem die Philosophie über moralische Gegenstände sich veredelte oder ausartete. Versuche, das Christenthum auf Principien zurückzuführen, können zwar nicht blos exegetisch seyn, aber sie müssen doch sich an historische Erklärung anschließen, oder sie verrücken den Gesichtspunkt. Die Erklärung des Sinnes von den moralischen und religiösen Aussprüchen eines alten Schriftstellers z. B. eines Plato oder Paulus kann blos von historischen und philologischen Gründen abhängen, und es ist eben so unehrlich als ungeschickt, wenn man diese nach Maasgabe der

philo-

philosophischen Begriffe eines jeden Zeitalters abändern und etwa aus der Kantischen Vernunftcritik bestimmen will, was der Apostel Paulus den Römischen Christen geschrieben habe. — Allein die Entwickelung dieses Sinnes, die nähere und bestimmtere Angabe der zum Theil entfernteren Merkmahle, die in gewissen Begriffen enthalten sind, die Zurückführung einzelner Lehren auf Principien, ihre systematische Verkettung und wechselseitige Bestimmung, ist keine Sache, die der bloße Philolog oder Historiker zu Stande bringt, sondern die dem Philosophen zukommmt, welcher dabey von allen Fortschritten seines Zeitalters Gebrauch machen und dadurch vielleicht in den wahren Geist eines Plato oder Paulus tiefer eindringen kann, als es selbst die Zeitgenossen jener Schriftsteller vermochten. *) — Hiernach

*) Ich kann nicht der Versuchung widerstehen, folgende Worte eines mir unbekannten Verfassers, welche mit meiner hier geäusserten Vorstellungsart vollkommen übereinstimmen und dieselbe treffend erläutern, den Lesern dieses Buchs in dieser Anmerkung mitzutheilen: „Die Lehrsätze des Christenthums, welche ursprünglich populäre Religion lehren, und in der Volkssprache, eben darum aber unbestimmt ausgedruckt sind, lassen sich in jede philosophische Sprache übersetzen, und können bey dieser Uebersetzung an Genauigkeit gewinnen; sie werden dadurch von unächten Nebenvorstellungen gereiniget. Soll man Beyspiele hiervon geben, so könnte man sagen: Descartes setzte die einfache Natur, Leibnitz die Weisheit Gottes in neues, helleres Licht. Kant wird die Theologie dadurch aufhellen und reinigen, daß er die Idee von der Heiligkeit Gottes an die Spitze derselben stellt. Uns Menschen liegt in Absicht auf Gott das Meiste daran, das würkliche Maaß

nach sind nun auch folgende neueste Versuche einer Verbindung des Christenthums mit der neuesten Philosophie zu beurtheilen:

Einzig möglicher Zweck Jesu, aus dem Grundgesetze der Religion entwickelt. Berlin 1789.

Versuch einer Critik der Religion und religiösen Dogmatik, mit besonderer Hinsicht auf das Christenthum. Berlin 1790.

Joh. Wilh. Schmid über den Geist der Sittenlehre Jesu und seiner Apostel. Jena 1790. 8.

Censur des christlich protestantischen Lehrbegriffs. Berlin 1791. Erste Fortsetzung. 1791. 8. u. f. f.

Ideen

Maaß seiner Güte gegen uns zu wissen. Suchte Leibnitz uns dadurch zu beruhigen, daß er sagte: Gott ist gerade so gütig gegen uns, als die uns unbekannten Regeln seiner Weisheit es erlauben, so giebt uns Kant einen uns nicht mehr unbekannten Bestimmungsgrund dieser Weisheit an, und sagt: die physische Güte Gottes gegen uns ist gerade so groß, als unser moralischer Zustand es zuläßt; denn er ist heilig. In der Speculation bringt uns das Positive zwar nicht viel weiter; aber in Rücksicht auf das, was wir zu thun und zu erwarten haben, stehen wir fester. Leibnitz machte Vollkommenheit überhaupt zu unserm Endzweck; Kant bestimmte die moralische Vollkommenheit. Jener Standpunkt war vielleicht höher; dieser gewährt eine hellere Aussicht." Oberdeutsche Allg. Lit. Zeit. 1792. St. 138. S. 960. die Recens. von Döderleins Theol. Journ. Erst. Band. Erst. Heft.

Ideen zur Critik des Systems der christlichen Religion von Stäudlin. Göttingen, 1792.

Vor allem aber:

Die Religion innerhalb den Gränzen der bloßen Vernunft. Von Im. Kant. Königsberg. 1793. Neue Aufl. 1795. und im Bezug darauf:

D. Storr Annotationes quaedam theologicae ad philosophicam Kantii de religione doctrinam. Tubing. 1793.

D. Storr's Bemerkungen über Kants Philosophische Religionslehre. Nebst Bemerkungen über Fichte's Versuch einer Critik aller Offenbahrung. Tübing. 1794.

Einige Bemerkungen, das Studium der Theologie betreffend. Nebst einer Abhandlung über einige Aeusserungen des Hrn. Kant, die Auslegung der Bibel betreffend, (v. Dr. Rosenmüller) Erlangen 1794. 8.

7. Lehrern des Christenthumes gebietet die Weisheit, den Glauben an das Christenthum selbst bey dem Volke immer mehr auf seinen moralischen Inhalt zu gründen, ihn zur Bildung der Menschheit aus sich selbst zu gebrauchen, und dadurch, daß sie diese Stütze der Religion und Moralität befestigen, jede andre, die dem Aberglauben und der Schwärmerey zu statten kommt, entbehrlich zu machen, und eben dadurch zu entfernen. Aber die Klugheit

heit räth ihnen zugleich die Vorsicht an, die Autorität, auf welcher bis jetzt subjektiv die Religion vieler Menschen beruht, nicht gewaltsam anzugreifen, und den Einfluß unmittelbar zu schwächen, den sie als solche, zunächst zwar nur auf Legalität und äußere ordentliche Sitte hat, zufälliger und entfernter Weise aber auch selbst auf Moralität haben kann. Den positiven, d. h. blinden Glauben, als solchen, geflissentlich zu befördern, wäre eine niedrige Verrätherey an der Menschheit, welche selbst durch den Vorwand der menschenfreundlichsten Absicht sich nicht rechtfertigen ließe; ihn gerade zu stürzen, wäre ein thörichter und gefährlicher Versuch, eine Krankheit des menschlichen Geistes, durch Ertödtung aller seiner Würksamkeit zu hemmen. Die gestärkte Natur reinigt sich selbst. Positive Aufklärung zieht die negative von selbst nach sich. Der blinde, blos historische Glaube verliert von selbst seinen Einfluß, sobald der moralische Vernunftglaube zu einer gewissen Stärke und Kraft gediehen ist.*)

b. Moralische Sensualisten.

Der sittliche Sensualismus oder Epikurismus erklärt die sittlichen Gesetze für Erzeugnisse der (empirischen) Vernunft, angewandt auf die Erkenntniß von den sinnlich wahrnehmbaren Folgen unsrer Handlungen für die Annehmlichkeit und Glückseligkeit unsers Lebens — des irdischen, als des einzigen, wohin sinnliche Anschauung und Kenntniß reicht.

Diese

*) S. die Religion der Vollkommnern von D. Wilh. Abr. Teller. Berlin 1792. 8.

Diese Philosophie befördert zwar einigermaßen den Vernunftgebrauch in dem sinnlichen Erfahrungskreise, schränkt aber zugleich denselben, und mit ihm selbst die Gesinnung, auf das Sinnlichangenehme und auf eigenen Genuß des Erdenlebens ein, und strebt vergebens nach dem Besitz allgemeingültiger und unbedingtnothwendiger Grundsätze, welche die Vernunft sucht, und in deren Kenntniß und Befolgung sie sich allein ihrer höchsten Vollkommenheit und Würde bewußt wird.

Dem consequenten sittlichen Sensualisten ist Streben nach Glückseligkeit, durch Gebrauch der natürlichen Mittel zu Befriedigung menschlicher Triebe und Neigungen, Tugend; die Sinnlichkeit ist seine Gesetzgeberin; die Vernunft ist nur Lehrerin des Gesetzes, welches sie selbst erst aus Erfahrung lernt. Sein höchstes Gut ist diese Glückseligkeit selbst, der natürlich erreichbare möglichst harmonische Sinnengenuß; Triebfeder zur Erfüllung seiner Pflicht ist seine natürliche Neigung zur Glückseligkeit, sein sinnliches Bedürfniß, sofern er nur über die Art, es bestens zu befriedigen, aufgeklärt ist. Seine Hoffnung auf Glückseligkeit beruht auf der Einsicht in die Zweckmäßigkeit der natürlichen Mittel, die er in dieser Absicht anwendet, sie ist also beschränkt auf diese Welt, und auf seinen Gesichtskreis, und von religiöser Ueberzeugung so unabhängig, daß sie auch nicht einmahl darauf hinführt, oder ihren Mangel ersetzt. Ein System blos für den sinnlichen Menschen, sofern er es ist. Es giebt in diesem System keine andern als sinnliche Bestimmungsgründe des Willens, also keine Freyheit und Selbstthätigkeit sondern — einen sinnlichen Fatalismus.

Auch

Auch das Naturrecht des Sensualisten wird auf Triebe gebaut. *)

„Wo Kraft und Trieb ist, da ist Recht" ist ein Lieblingsgrundsatz modischer Sensualphilosophen, der selbst in das natürliche Staatsrecht übergetragen, und hier, je nachdem die Umstände beschaffen sind, bald für bald wider das Recht zu einer Revolution gebraucht wird.

Die Theologie des consequenten Sensualisten kann in Ermangelung der Begriffe von innerer, wesentlicher Willensgüte, nur einen sinnlichen Gott, von sinnlich interessanten Eigenschaften aufstellen; einen Geber und Vertheiler der Glückseligkeit, nicht nach Würdigkeit oder nach praktischen Principien a priori, sondern nach blos physischen Gesetzen, worauf uns die Betrachtung der Natur ohne Beyhülfe höherer praktischer Principien führt. Sie ist physischer Theismus, der in Verbindung mit Klugheit eine sinnliche, eigennützige Religion hervorbringt. Diese Theologie hat aber auch den Fehler, daß sie, wenn sie consequent verfahren will, keinen Ueberzeugungsgrund für die Gültigkeit selbst dieser eingeschränkten Begriffe von einer Gottheit und zukünftigen Welt anführen kann. **)

3. Mo-

*) M. vergl. Joh. Christ. Claproth Grundriß des Rechts der Natur. Göttingen. 1749. 8.

Joh. Jac. Schmauß neues System des Rechts der Natur. Göttingen. 1754. 8.

**) Vergl. Fichtes Appellation gegen die Anklage des Atheismus. Jena. 1799.

3. Moralische Rationalisten.

Der moralische Rationalismus oder Purismus unterscheidet sich durch folgende Sätze:

1) Es giebt allgemeingültige Principien, für das Thun und Lassen der Menschen — gegen die ausdrückliche Behauptung des allgemeinen sittlichen Skepticismus, und gegen die richtige Folge von dem (physischen ~~oder~~ oder hyperphysischen) Empirismus.

2) Diese Principien liegen und gründen sich nicht außerhalb der menschlichen Natur und Vernunft — gegen den sittlichen Mysticismus (hyperphysischen Empirismus), dessen Behauptung den möglichen und wahren Gebrauch der Vernunft, den empirischen sowohl als den reinen, in Ansehung sittlicher Gegenstände gänzlich aufhebt.

3) Die empirische oder lediglich auf Sinnlichkeit angewandte Vernunft enthält diese Grundwahrheiten ebenfalls nicht — gegen den wahren, physischen Empiristen, Sensualisten oder Epikurer.

4) Sie sind also in der reinen Vernunft ursprünglich enthalten, welche daher reine praktische Vernunft heißt, — gegen alle übrige Systeme, und

5) werden nur auf sinnliche, gegebene Gegenstände angewendet — gegen den Mysticismus in Ansehung der sittlichen Sphäre.

Die Moralität soll in diesem System 1) allgemein erkennbar 2) natürlich erkennbar 3) innerlich, durch innere Merkmahle der Handlungsweise selbst, abgesondert von ihren äußern Folgen, erkenn-

bar, 4) a priori, aus dem Wesen der reinen Vernunft erkennbar, und dennoch 5) empirisch anwendbar seyn. Eben so das Recht, als ein Gegenstand des Naturrechts, und die Gegenstände der Religion.

Das Gesetz, wornach ich handeln soll, liegt (nach diesem System) in meinem eignen Geiste; Tugend ist daher freye Befolgung meines eigenen, unmittelbaren Gesetzes. Sie selbst ist mein höchstes Gut, und die Vorstellung jenes Gesetzes und dieses Gutes ist selbst die einzige ächte Triebfeder, es zu befolgen. Ich denke mir und glaube ein unsterbliches Daseyn meines Wesens in einer moralischen Welt, unter Regierung einer moralischen Gottheit, die mir die Realisirung meines höchsten vollständigen Endzwecks (des sittlichen Weltbestens) durch Erfüllung meiner Pflicht möglich macht, so daß ich auf dem Wege der Pflicht die vollständige Befriedigung meines unbezwinglichen und der Pflicht untergeordneten Verlangens nach Glückseligkeit zuversichtlich erwarten und in dieser Voraussetzung meinen obersten Zweck unbeschränkt befolgen kann, ohne die übrigen ebenfalls natürlichen und nothwendigen Bestandtheile meines ganzen Zweckes (Glückseligkeit) aufzugeben. — Mein Wille ist absolut frey; nichts in der Welt kann mich zwingen, gegen das sittliche Vernunftgesetz zu handeln.

In diesem System wird das Daseyn allgemeingültiger praktischer Grundsätze nicht nur angenommen, sondern auch eine Quelle angegeben, woraus dergleichen Erkenntnisse herfließen können; dem Vernunftgebrauche wird sein möglichster Umfang gegeben, ohne Ueberschreitung seiner natürlichen Gränze;

beyden

beyden Hauptverirrungen des sittlichen Charakters, nehmlich der sittlichen Schwärmerey, welche das Naturvermögen übersteigen möchte, und der sinnlichen Denkart, die sich eigenmächtig engere Grenzen steckt, wird auf das bestimmteste vorgebeugt, und also eine Sittlichkeit in der Idee aufgestellt, die der innern Würde und der äussern Lage des Menschen im gleichen Verhältniß angemessen, die eben so erhaben als menschlich ist *).

Dieses hier in seinen Grundlinien vorgezeichnete System des praktischen Rationalismus wird nun in gegenwärtiger Moralphilosophie weitläuftiger ausgeführt. Die Metaphysik der Sitten ist sonach ein System praktischer Vernunftwahrheiten, die aus der reinen Vernunft ihrem Wesen nach entsprungen (transscendental **), aber auf Gegenstände der sinnlichen Erfahrung — also auch auf den Menschen, auf seine Verhältnisse und Handlungen an-

*) Vergl. L. W. Snell über den Empirismus und Purismus in der Moralphilosophie, im Anhange zu dessen Schrift: Die Sittlichkeit in Verbindung mit der Glückseligkeit. Frankf. am Mayn 1790. S. 432.

**) Transscendental heißt eine Vorstellung, sofern sie aus der Natur des Vorstellungsvermögens selbst entsprungen, und darin à priori, d. h. vor aller Erfahrung gegründet ist, sich aber doch auf Gegenstände der Erfahrung bezieht. — Der Gegensatz ist eine empirische Vorstellung. Immanent heißt eine Vorstellung, oder ihre Anwendung, sofern sie nur auf Gegenstände der Erfahrung bezogen wird. Es steht dem Transscendenten entgegen. Beyspiele zur Erläuterung giebt mein Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften (Jena 1798.) im Art. Transscendental.

wendbar (immanent) sind. Die angewandte Moral zeigt die Art und Weise, wie der Mensch in seiner sinnlichen Sphäre die reinen sittlichen Vernunftideen und Urtheile realisiren könne und solle. Die Critik der praktischen Vernunft untersucht aber die Möglichkeit (Erkennbarkeit, Gültigkeit, Anwendbarkeit) dieser Wahrheiten aus Principien, oder aus dem Wesen der Vernunft.

3.

Probleme der praktischen Vernunftcritik.

Die Critik der praktischen Vernunft muß sonach Principien aufsuchen, woraus sich die Möglichkeit ableiten läßt,

1) zu wissen, was wir thun sollen;

2) dieß thun zu wollen;

3) und es würklich zu thun.

Die Fragen, welche sie beantworten muß, sind demnach:

1. Hat die Vernunft apodiktisch gewisse Grundsätze für das Thun und Lassen vernünftiger Wesen?

   (1) Wie sind sie möglich?

   (2) Welches sind dieselben?

2. Sind sie anwendbar auf den Menschen und auf ein endliches Vernunftwesen überhaupt?

   (1) Kann man nach ihnen Handlungen beurtheilen?

   (2) ihnen gemäß Handlungen billigen oder mißbilligen?

(3) Die-

(3) Dieser Billigung und Mißbilligung gemäß handeln?

Die Möglichkeit von allem dem muß sowohl praktisch als theoretisch dargethan und gegen Einwürfe gerettet werden.

Diese Principien müssen auf absolute Nothwendigkeit und Allgemeinheit führen, wenn die Moral gegen alle Entstellung durch sensuellen oder mystischen Empirismus und gegen jede Erschütterung durch sittliche Zweifelsucht völlig gesichert seyn soll. Wir suchen daher

1) eine allgemeingültige, absolut nothwendige praktische Regel — ein sittliches Grundgesetz der Vernunft.

Die Regeln der sinnlichen sowohl als der übersinnlichen Glückseligkeit können ihres Ursprungs wegen, nicht allgemein gültig seyn; sondern sie müssen mannigfaltig von einander abweichen, und sich so wie ihre Grundlage verändern. Diejenigen Regeln, worauf der Begriff von sinnlicher, natürlicher Glückseligkeit führt, weichen ab, so wie die Erfahrungen, das Temperament, die angewöhnten Neigungen, die Verhältnisse jedes Individuum verschieden und veränderlich sind. Eben diesem Wechsel und dieser Abweichung ist aber auch die Moral des Mystikers ausgesetzt. Seine Idee von der Gottheit und von dem künftigen Leben, oder auch sein Begriff von überirdischem, gegenwärtigen Gottesgenuß ist doch am Ende das Resultat der individuellen Stimmung seiner Sinnlichkeit und seiner Einbildungskraft — weil die Vernunft davon ausgeschlossen

schlossen ist. Seine vermeintlich göttlichen Eingebungen sind doch durch kein einziges sicheres Merkmahl zu unterscheiden von den Inspirationen seines Temperaments, seines Geschmacks, seiner Phantasie. Die fremde Offenbarung wird von dem Abergläubigen jenen sinnlichen Stimmungen gemäß angenommen, gedeutet und modificirt.

2) Ein allgemeingültiges, absolut nothwendiges Ziel — ein höchstes absolutes Gut für die Vernunft.

Das Ziel der Neigungen ist unendlich verschieden und veränderlich; es kann also nicht als Gegenstand des allgemeinen und immerwährenden Strebens festgesetzt werden.

Wenn man die Sinnlichkeit fragt, so hat jeder ein anderes höchstes Gut, weil hier alles auf veränderliche Temperamentsneigung, Gewöhnung, Meynung ankommt. Für den Einen ist das höchste Gut — Nichtsthun — für den andern, Ehre — Geld — Befriedigung des Geschlechtstriebes — des Geschmacks. Selbst die himmlische Glückseligkeit wird dennoch klimatisch und personell modificirt. Der Jude sitzt in Abrahams Schoos — —

3) eine allgemeingültige, absolut nothwendige Triebfeder, jenes Gesetz beobachten und jenem Ziel nachstreben zu wollen — eine Triebfeder der Vernunft.

Die Antriebe der Sinnlichkeit zu legalen Handlungen sind weder bey allen Subjekten dieselben, noch in jedem Falle zu dieser Absicht würksam, und also unsicher. Es muß dem-

nach etwas anderes geben, wodurch ein nothwendiger Zusammenhang der Sittlichkeit mit dem Willen überhaupt bestimmt wird.

Sinnliche Triebfedern zur Legalität sind z. B. der Ehrtrieb; der Trieb nach lebhaften oder stillen Genuß; nach grober oder feiner Sinnenlust; nach Vergnügungen des Verstandes, der Einbildungskraft, des Herzens; die Neigung zur Ruhe und zum Frieden in der Gesellschaft; die Menschenliebe; die Neigung zum mittelbaren oder unmittelbaren Vergnügen u. s. w. Sie kommen aber alle in der Eigenschaft überein, daß sie zwar öfters zu demjenigen antreiben, was dem Gesetz gemäß ist, öfters aber auch gesetzwidrige Handlungen veranlassen und niemahls der durch sie allein bestimmten Handlung einen innern Werth verschaffen können.

4) Eine allgemeingültige, absolut nothwendige Bedingung, wodurch der Wille, das Sittengesetz zu befolgen, dem höchsten Gute nachzustreben und von der vernünftigen Triebfeder bestimmt zu werden, sich gegen alle Hindernisse bedingt nothwendiger, entgegenstehender Antriebe behaupten, mit allen übrigen natürlichen Bestrebungen des Begehrungsvermögens vereinigen, den an sich nicht vernünftigen Neigungen das Gleichgewicht halten, und sich mit denselben verbinden kann. Dieses absolute Mittel, die Hindernisse von dem gänzlichen Erfolg der sittlichen Triebfedern wegzuräumen, muß ebenfalls die reine Vernunft darbieten, weil es durch die empiri-

sche

sche Vernunft niemahls allgemein ausreichende Sicherheit bekommen könnte.

Die empirische praktische Vernunft, d. i. die Klugheit, bringt, wenn sie mit dem Gebrauch der reinen praktischen Vernunft, d. h. der Rechtschaffenheit möglichst verbunden wird, moralische Klugheit hervor. Diese kann zwar irgend eine zufällige Vereinigung zwischen der Sittlichkeit und Glückseligkeit hervorbringen, dennoch aber den Widerstreit der Vernunft und Sinnlichkeit nicht gänzlich beylegen.

Diese vier praktischen Absoluta setzen insgesammt

5) noch Ein theoretisches Absolutum, nehmlich ein absolutes Vermögen zu handeln, d. h. Freyheit voraus. Die Critik der praktischen Vernunft muß also auch diese Forderung erfüllen, und bis an die Gränze hinführen, wo sich die spekulative und praktische Vernunft mit einander verbinden.

4.

Erstes praktisches Problem.

Untersuchung des obersten praktischen Gesetzes.

Das erste Problem untersucht 1) den Charakter eines praktischen Gesetzes überhaupt; 2) den Innhalt desselben.*)

Allge-

*) Man vergleiche hierüber ausser den Kantischen Schriften,

J. G. L. Kiesewetter über den ersten Grundsatz der Moralphilosophie. 2 Theile, Berlin 1789. 1790. 8.

Ueber die bisherigen Gründe der praktischen Weltweisheit, in Kosmanns Magazin Stück 1, S. 17. ff.

Moses Mendelssohn über die Moralprincipien, Berl. Monatsschrift. Merz 1786.

G. Hufeland über den Grundsatz des Naturrechts. Leipz. 1785. 8.

Genz über den Ursprung und die obersten Principien des Rechts, Berliner Monatsschrift. April 1791.

Feders Abhandlung über die allgemeinsten Grundsätze der praktischen Philosophie, in der Vorrede zur zweyten Auflage seiner Untersuchungen über den menschlichen Willen. Dritter Band. Lemgo. 1792.

Ueber

A.

Allgemeine Auflösung.

Die allgemeine Untersuchung über die Möglichkeit eines allgemeingültigen praktischen Gesetzes beschäftigt sich mit drey besonderen Fragen in folgender Ordnung:

1) Wie sind praktische Regeln oder Vorschriften überhaupt möglich?

2) Wie sind praktische Grundsätze möglich?

3) Wie

Ueber den höchsten Grundsatz der Moral in Eberhards Philosoph. Magazin. B. 4. St. 3. S. 366. ff.

Vergleichung der peripatetischen, academischen, stoischen, Wolfischen und Kantischen Moralphisophie. Ebendaselbst. S. 373. ff.

Kant über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig seyn, taugt aber nicht für die Praxis. Berlin. Monatsschrift. 1793. September.

Versuch einer neuen Darstellung des Moralprincips und Deduktion seiner Realität. Von Salomon Maimon. Berlin. Monatsschrift. November. 1794.

Niethammers Versuch einer Ableitung des Sittengesetzes aus der Form der reinen Vernunft. In Schmids Philos. Journ. 1793. St. 4.

Dessen Versuch einer Darstellung des Vernunftmäßigen in den materiellen Moralprincipien. In Fichtes Philos. Journ. 1792. Heft 2.

G. Henrici kritischer Versuch über den höchsten Grundsatz der Sittenlehre. Erster Theil. 1798.

3) Wie sind absolute praktische Grundsätze oder Gesetze möglich?

Der Innhalt dieser Grundsätze läßt sich nachher erst bestimmen.

Möglichkeit praktischer Regeln überhaupt.

Ein Gedanke (Begriff), insofern er einem Mannigfaltigen gegebener Vorstellungen Einheit und nothwendigen Zusammenhang ertheilt, heißt eine Regel. Diese ist theoretisch, wenn und sofern das Mannigfaltige in dem Stoffe zur Erkenntniß eines Gegenstandes (z. B. in Empfindungen, Anschauungen, Begriffen) besteht; praktisch (eine Vorschrift), wenn und insofern dieses vereinte Mannigfaltige an sich selbst Stoff zum Begehren, d. i. zum Würksamseyn des Subjektes nach gegebenen Vorstellungen ist, z. B. Begierden, Wünsche, Vergnügen, Güter.

Das Mannigfaltige, dessen Einheit und Zusammenhang durch einen Begriff bestimmt ist, heißt regelmäßig. Das Regelmäßige ist daher, so weit die Regel geht, immer auf dieselbe Weise verknüpft.

Die theoretische Regel bestimmt daher lediglich die Verknüpfung der Vorstellungen, oder des Stoffes zur Vorstellung, für die Erkenntniß eines Gegenstandes, z. B. das Verbum activum regiert den Accusativ; auszeichnende äußere Frömmigkeit ist selten mit Rechtschaffenheit vereint; wo Schleim ist, da ist Schwäche; eine Rede, die Eindruck machen soll, muß von dem Ausdruck eigner

Ueber-

Ueberzeugung und eignen Gefühls des Redners begleitet seyn. Physische, chemische, medicinische Regeln sind insgesammt von theoretischer Art, gesetzt auch, daß sie die Mittel zu Erreichung eines gewissen Zweckes ausdrücken sollten.

Durch eine praktische Regel (Vorschrift) wird das Mannigfaltige des Begehrens und Handelns als auf gewisse gleichförmige Weise verknüpft (als Einheit) gedacht. Mit Worten ausgedrückt, ist es eine Formel, wodurch die Gleichförmigkeit (Beziehung auf Einheit) mannigfaltiger freyer Thätigkeiten des Begehrungsvermögens bezeichnet wird, z. B. sey enthaltsam, mäßig, sanftmüthig — in Bezug auf einen individuellen Zweck, oder auf den generellen Zweck der Glückseligkeit oder auf den schlechthin universellen Zweck der Sittlichkeit. Dieses Merkmal gilt von allen praktischen Regeln, sie mögen übrigens Kunstregeln, Klugheitsregeln, oder Sittenregeln seyn, deren Unterschied in der Folge näher bestimmt wird.

Die Bestimmung der Einheit in dem Mannigfaltigen des Vorstellungsvermögens überhaupt, d. i. eine Regel, ist immer ein Begriff; ein Begriff setzt aber Verstand in weitläuftigem Sinne oder höheres Erkenntnißvermögen voraus. Wo dieses in würksamer Verbindung mit dem Begehrungsvermögen in Einem Subjekte, d. i. als praktischer Verstand vorhanden ist, da ist das Entstehen praktischer Regeln begreiflich.

Was durch die erste Handlung dieses Verstandes oder durch die einfachste Abstraktion aus dem gegebenen Mannigfaltigen, d. i. durch Verstand

in engerem Sinne entsteht, ist nur eine Regel in engerem Sinne (kein Grundsatz). So lassen sich so wohl theoretische als auch praktische Regeln in engerem Sinne, jene durch den theoretischen, diese durch den praktischen Verstand in engerer Bedeutung begreifen.

Möglichkeit praktischer Grundsätze überhaupt.

Durch eine fortgesetzte Funktion des Verstandes überhaupt, eine höhere Einheit in demjenigen zu bestimmen, was schon durch die erste Verstandeshandlung verbunden ist, d. i. durch Vernunft überhaupt entstehen höhere Regeln, die mehrere in Eins verbinden, d. i. Grundsätze in allgemeiner Bedeutung. Aus mehreren praktischen Regeln, die in Einem allgemeinen Satze vereinigt sind, werden praktische Grundsätze überhaupt.

Ein Beyspiel dieser Reduktion auf allgemeinere Regeln ist dieses:

Mäßige deine Begierde zu essen, zu trinken, zu schlafen, zum Geschlechtsgenuß ꝛc. — überhaupt deine grobsinnlichen, thierischen Begierden. Hänge den Vergnügungen feinerer Art, der höheren Sinne, des Auges, des Ohres, der Einbildungskraft nicht ausschweifend nach, d. h. überhaupt — mäßige die feineren Begierden. Alles zusammengefaßt — Mäßige deine sinnlichen Triebe überhaupt. — So enthält die generelle Therapevtik lauter Resultate aus den besondern mediciniſchen Rathschlägen, welche die specielle Therapevtik ertheilt. Die letzteren sind der Erkenntnißgrund von den allgemeinen therapevtischen Grundsätzen. Diese können aber wiederum

zur

zur methodischen Erlernung und Anordnung der speciellen medicinischen Regeln dienen.

Möglichkeit praktischer Gesetze.

Ein praktischer Grundsatz setzt immer einen höhern Begriff voraus, welcher den ihm untergeordneten Regeln Einheit giebt. Dieser höhere Begriff wird entweder aus den niedern Begriffen durch bloße Abstraktion gezogen, und der Grundsatz entsteht analytisch, oder er wird aus der Vernunft selbst (reine Vernunft) unmittelbar a priori geschöpft, und den praktischen Regeln übergeordnet — der Grundsatz entsteht synthetisch. So entstehen zwey Arten praktischer Grundsätze.

(1) Geschieht diese Vereinigung mehrerer Regeln lediglich durch Abstraktion von demjenigen, was in dem mannigfaltigen Inhalte mehrerer Regeln verschieden, und durch Aushebung desjenigen, was darinnen identisch ist (analytisch), so ist das Produkt dieser Handlung ein Grundsatz der empirischen Vernunft. Die praktischen Regeln auf diese Weise vereinigt, geben empirisch praktische Grundsätze.

(2) Geschieht aber diese Vereinigung synthetisch, so entsteht ein Grundsatz a priori, ein Gesetz, welches der reinen Vernunft angehört.

Alle Klugheitsregeln sind empirisch praktische Grundsätze. Die praktischen Anleitungen zur Kur einzelner Krankheiten (in der speciellen Therapie) sind

bloße

bloße empirische Regeln. Die Resultate, welche die generelle Therapie daraus zieht, sind empirische Grundsätze. Ob sie gleich nach immer empirisch sind, so unterscheiden sie doch den vernünftigen Empiriker (rationalen Arzt) von dem blos handwerksmäßigen Empiriker in der Kunst. — So ists in allen Künsten überhaupt.

Für die Klugheitslehre und für die Künste giebt es nur empirische Grundsätze, aber keine Grundsätze a priori, und sie werden durch jeden Versuch, sie von Erfahrnng unabhängig blos a priori zu bestimmen, gänzlich inprakticabel. Dieß gilt von allen Regeln der Aerzte, der Oekonomen, Cameralisten, Politiker, die aus bloßer reiner Theorie entsprungen seyn sollen. Sind aber gleich diese Künste nicht positiv von einem Gesetze a priori abhängig: so stehen sie doch in keiner negativen Unabhängigkeit von denselben, sondern die Regel des Künstlers z. B. des Politikers ist verwerflich, sobald durch ihre Befolgung das reine, moralische Gesetz a priori verletzt werden müßte.

Ein praktischer Grundsatz subiektiv betrachtet, d. h. als eine Regel, die für den Willen eines gewissen Subjekts gilt, und wonach sich der Wille eines freyen Wesens wirklich zu Handlungen bestimmt, heißt Maxime; objektiv betrachtet, d. i. als etwas, das allgemein gilt für den Willen jedes vernünftigen Wesens, oder als eine Regel, wonach sich die Willkühr eines vernünftigen Wesens vernünftigerweise zu Handlungen bestimmen soll, heißt er Gesetz. Dieselbe Regel, dem Inhalte nach, kann, ihrer Form und der Beziehung nach auf einen einzelnen oder auf einen Willen überhaupt,

theils

theils als Maxime, theils als Gesetz vorgestellt werden.

Betrachte ich z. B. den Grundsatz der Mäßigkeit als eine Regel, die sich der Liebhaber eines dauerhaften obgleich minder lebhaften Genusses, um dieses subjektiven und zufälligen Zwecks willen, vorschreibt, so ist er eine bloße Maxime. Sehe ich auf den objektiven, allgemeinen und nothwendigen Grund dieser Regel, der in der reinen Vernunft selbst enthalten, und von meiner subjektiven Sinnlichkeit unabhängig ist: so erscheint dieselbe Regel mir als Grundsatz a priori, als Gesetz. So ist auch die Regel: sey nicht eigensinnig, als Regel des Ehrliebenden betrachtet, eine bloße Maxime; als nothwendige Maxime eines Vernunftwesens angesehen, ein Gesetz.

Wer es sich zur Regel seiner Handlungen macht, das sittliche Gesetz zu befolgen, für den wird dieses (objektive) Gesetz auch (subjektive) Maxime. Es giebt aber auch Maximen, die nicht gesetzlich seyn können, z. B. die Maximen des Eigennützigen, des Betrügers, Lügners, Revolutionairs.

Ein empirisch praktischer Grundsatz, als ein solcher betrachtet, ist nur subjektiv als eine Maxime, nicht aber objektiv als Gesetz, gültig, weil er nur durch Abstraktion aus demjenigen, was ich begehrt, und in Bezug auf meine Begierde erfahren habe, also empirisch entstanden ist.

Er ist nur das Resultat theils meiner einzelnen Neigungen und Bestrebungen, theils meines theoretischen Denkens über den Zweck derselben und über die Mittel, ihn zu erreichen.

Beweis, daß kein materialer, sondern nur ein formaler, Grundsatz ein praktisches Gesetz seyn könne.

Höchst fruchtbar für die Untersuchung des Moralgesetzes ist die von Kant zuerst gemachte Unterscheidung materialer und formaler praktischer Grundsätze, zu deren Verständniß folgende Vorbegriffe erörtert werden.

Materie heißt überhaupt das Bestimmbare, Form hingegen das Bestimmende, oder die Bestimmung.*) Unter der Materie oder dem Stoff des Begehrungsvermögens versteht man das begehrte oder zu begehrende Objekt; die Form desselben besteht in dem Begehren oder Wollen an sich selbst, wenn man dabey von allem Objektiven, was begehrt wird, gänzlich abstrahirt.

Es kann die Materie des Begehrungsvermögens (z. B. bey Menschen und Thieren, oder bey verschiedenen Menschen, oder auch bey demselben Menschen zu verschiedenen Zeiten) dieselbe seyn; und das Begehren selbst sich dennoch durch die Form unterscheiden. Der Eine wehrt sich gegen seinen Feind, der andere wehrt sich ebenfalls; jener aus Instinkt der Rache, dieser aber aus erkannter Pflicht der Selbsterhaltung. Umgekehrt können Handlungen des Begehrungsvermögens, wenn man auf ihre Form sieht, sich völlig gleichen, so verschieden auch der Stoff derselben immer seyn mag. Zwey Menschen erfüllen beyde ihre Pflicht; allein ihre Verhältnisse sind verschieden, und jeder muß aus Pflicht in seiner Lage anders handeln, als der andere.

Der

*) Man vergl. mein Wörterbuch im Art. Form, Materie.

Der Stoff des Begehrens und Wollens ist theils ein innerer, theils ein äußerer. Aeußerer Stoff sind bey dem Begehrungsvermögen alle Gegenstände, die meine Neigung afficiren, z. B. Speisen, Getränke, Körper; innerer Stoff sind die Neigungen, und die Art und Weise, wie diese durch jene Gegenstände afficirt werden, oder die erregten Gefühle und die Begierden, sofern sie von Gefühlen abhängen.

In Bezug auf ein vernünftiges Begehren oder Wollen ist nichts für Form (des Willens) zu halten, als die vernünftige Würksamkeit an sich selbst, oder die vernünftige Handlungsweise; alles andere wird, insofern es vernünftig behandelt wird oder werden kann, zur Materie des Willens gerechnet.

Zur Materie des Willens gehört also nicht nur alles, was zur Materie des Begehrungsvermögens überhaupt gehört, als äußre Gegenstände, Neigungen und Gefühle, sondern auch das Begehren selbst, oder die Form des Begehrungsvermögens, und was diese Form an sich trägt, z. B. mein sinnliches Begehren und das Vermögen dazu: denn ich kann alles dieß, und selbst die verständigen Maximen der Kunst und der Klugheit, vernünftig beurtheilen, bestimmen und behandeln, billigen, verwerfen, einschränken u. s. w.

Die vernünftige Handlungsweise (Form des Willens) ist im Praktischen eben das, was die vernünftige Denkweise (Form des Vernunftschlusses, Erkenntniß des Einzelnen aus dem Allge-

meinen) im Theoretischen ist. Sie wird auch unten daraus abgeleitet werden. *)

Ein jeder praktischer Grundsatz muß zwar eine Handlung als vernunftmäßig, d. h. zweckmäßig, und daher theils ein Objekt, als Zweck, theils eine Handlung, als diesem Zwecke angemessen, vorstellen. Die Handlung, die er vorschreibt, muß sich immer auf ein (mehr oder weniger bestimmtes) Objekt, als auf den Stoff (die Materie) beziehen, welcher auf eine gewisse Weise (nach der Vernunftform) behandelt werden soll. Allein es ist hier dennoch ein wichtiger Unterschied in der Art und Weise, wie sich der Grundsatz und die ihn bildende Vernunft, zu diesem Stoffe verhält.

Wir nennen einen Grundsatz material, wenn eine bestimmte Materie (Stoff) der vorgeschriebenen Handlung, oder ihr Objekt, und eine gewisse sich auf das Subjekt beziehende Beschaffenheit desselben vorausgesetzt, und der Grundsatz selbst erst durch diese möglich und gültig wird; formal, wenn nur die Form des Willens vorausgesetzt, die Handlung dieser Form gemäß vorgeschrieben wird, und der Grundsatz dieser Form selbst seine Möglichkeit und praktische Gültigkeit zu verdanken hat.

Die Beziehung eines Objekts auf uns selbst besteht in einer gewissen Art und Weise, wie der Gegenstand unser Stoffempfangendes Vermögen, d. h. die Sinnlichkeit afficirt. Ob und wie ein Gegenstand unsre Sinnlichkeit afficirt, ob er angenehme oder

*) In der Lehre von der Freyheit ist diese Unterscheidung ebenfalls sehr wichtig.

oder unangenehme Gefühle hervorbringt; dieß hängt von der Natur dieses Gegenstandes ab. Diese Natur wird durch Naturgesetze, vermittelst der Erfahrung erkannt. Ein materialer Grundsatz gründet sich also auf die Natur unsrer Sinnlichkeit. Sinnlichkeit bestimmt den Zweck, und die Vernunft denkt ihn nur als Zweck, und bestimmt in einem solchem Grundsatze nur die Art und Weise, wie, und die Mittel, wodurch jener Zweck könne erreicht werden.

Nach solchen Grundsätzen will ich etwas, weil ich etwas anderes will, und ich will dieses etwas nicht schlechthin deswegen, weil ich ein vernünftiges Wesen bin, sondern wegen der mir als vernünftigem Subjekt zugegebenen sinnlichen Natur, wegen meiner Empfänglichkeit für gewisse Eindrücke, wegen der Anlage, an gewissen Dingen Vergnügen, an andern Misvergnügen zu finden, und wegen eines gewissen Verhältnisses, worinn etwas (ein Ding oder seine Beschaffenheit) zu meiner Sinnlichkeit steht. Dieses Verhältniß erkennt der Verstand, und die empirische Vernunft bauet auf diese Erfahrungen praktische Grundsätze.

Ich muß also, um einen solchen Grundsatz zu erkennen, nicht blos darauf sehen, daß ich ein vernünftiges Wesen bin, sondern auch, daß ich sinnlich bin, solche natürliche oder angewöhnte Neigungen habe, und daß solche Gegenstände da sind, die sich so oder anders zu diesen meinen sinnlichen Neigungen verhalten.

Folgende Beyspiele können zur Erläuterung des Begriffs von materialen Grundsätzen dienen:

Spare in der Jugend, um nicht im Alter zu darben; denn im Alter nehmen die Kräfte ab, sich etwas zu erwerben, um seine Bedürfnisse zu befriedigen. Liebe erweckt Gegenliebe; daher gehe liebreich mit den Menschen um, um ihren Störungen in deinem Vergnügen zu entgehen, und ihrer Dienste, ihrer Hülfe in der Noth, ihrer thätigen Verwendung für dein Glück dich zu versichern. Genieße nach harten Speisen keine geistigen Getränke, weil sie die Verdauung erschweren.

Alle diese materialen Grundsätze sind empirisch; denn der Stoff unsrer Handlungen, unsre Neigungen, die Gegenstände und ihr Verhältniß zu einander, werden nur durch Erfahrung erkannt. Auf dieser Kenntniß beruhen aber die materialen Grundsätze; sie sind also auch selbst Produkte der empirischen Vernunft, d. h. der Vernunft, sofern sie aus sinnlich gegebenen Erfahrungssätzen praktische Folgerungen und Schlüsse zieht.

Sie sind ferner bedingt (hypothetisch), weil die Vernunft sie nur mit Rücksicht auf einen gewissen Zweck hervorbringt, welcher nicht unmittelbar von ihr selbst und um ihrer selbstwillen, sondern wegen der Sinnlichkeit als Zweck bestimmt wird.

Bedingte, materiale Grundsätze können deshalb, weil sie empirischen Ursprungs sind, nur eine comparative Allgemeingültigkeit (generalitas) und Nothwendigkeit haben, mit einer Einschränkung, welche größer oder geringer ist, je nachdem diese Grundsätze selbst mehr oder weniger durch eine fortgesetzte Abstraktion aus vielen oder wenigen Erfahrungen verallgemeinert worden sind.

So

So leidet z. B. die Regel, in der Jugend zu sparen, ihre Ausnahmen. Man kann wohl durch das Glück dasjenige wieder ersetzt bekommen, was man verschwendete; man kann zuweilen durch großen Aufwand Aufsehen erregen, und leichter sein Glück machen. Gefälligkeit und Dienstfertigkeit führen auch nicht immer und nicht allein zu dem Zweck persönlicher Ruhe und Unterstützung; denn man verschwendet zuweilen seine Dienste an Undankbare; mancher macht sich dagegen durch Beleidigungen furchtbar, und erzwingt sich Dienste von andern, um die ein Dritter oft vergebens sich durch Gefälligkeiten bewirbt.

Die materialen praktischen Grundsätze sind von gedoppelter Art, je nachdem der sinnliche Zweck, worauf sie sich gründen, ein allgemeiner Zweck aller Menschen, oder nur ein besonderer Zweck ist. Ich bilde mir nehmlich einen praktischen (materialen) Grundsatz, zur Regel für meine Handlungen, weil ich Etwas Anderes will. Dieses Etwas will ich nun

1) entweder als Mensch, zufolge meiner sinnlichen Natur, die ich mit allen Menschen gemein habe, um eines allen Menschen (aber nicht allen vernünftigen Wesen) durch ihre Sinnlichkeit (nicht durch die Vernunft) gegebenen Zweckes willen. Die Verbindung meiner Handlung als des Mittels zu Erreichung eines solchen Zwecks, bezeichnet ein pragmatischer Grundsatz, oder eine Regel der Klugheit, z. B. sey friedfertig, um mit andern Menschen in Ruhe zu leben.

2) Als dieser Mensch, zufolge einer besondern Richtung meiner sinnlichen Natur, die ich nicht mit allen Menschen gemein habe, um eines mir eigenen Zwecks willen, der den allgemeinen menschlichen Zwecken als Mittel untergeordnet ist. Die Verbindung meiner Handlung, als des Mittels mit einem solchen Zweck, der dadurch erreicht werden soll, drückt ein technischer Grundsatz, oder eine Regel der Geschicklichkeit aus; z. B. eine mediciniſche, diätische, ästhetische Regel.

Alle technische sowohl als pragmatische Grundsätze sind material, bedingt, empirisch, folglich nicht absolut allgemein und nothwendig. Sie sind Produkte der empirischen Vernunft, und durch dieses menschliche Vermögen begreiflich. Die technischen Grundsätze sind der Gegenstand praktischer Künste, (z. B. der Predigerkunst, Arzneykunst,) und die pragmatischen das Objekt der gemeinen Klugheitslehre, nicht aber der Moral. Kein materialer Grundsatz ist also ein praktisches Gesetz d. i. ein taugliches Princip zu Bestimmung einer nothwendigen und allgemeingültigen d. i. moralischen Handlungsweise vernünftiger Wesen.

Die Form des vernünftigen Willens, worauf ein formaler praktischer Grundsatz seiner Möglichkeit und Gültigkeit nach beruhet, ist keine Modifikation, die ein vernünftiges Wesen erst vermittelst der Sinnlichkeit erhielte, sondern sie ist in dem Vernunftvermögen selbst ursprünglich enthalten. — Sie ist der Wille selbst, seine gesetzmäßige Würkungsart, dasjenige was nicht von dem Einflusse der Gegenstände abhängt. Ein formaler Grundsatz

schreibt

schreibt also vor, wie etwas, ein gewisser Stoff oder Gegenstand, welche Beschaffenheit und welchen Einfluß auf Gefühle der Sinnlichkeit er haben möge, vernünftig behandelt werden soll. Welches die vernünftige Handlungsweise sey, ist unabhängig von Erfahrung, aus dem Wesen der Vernunft a priori erkennbar. Den Zweck solcher Handlungen erkennt also die Vernunft nicht nur (wie sie die Zwecke der sinnlichen Natur erkennt), sondern sie bestimmt auch denselben, ihrem eignen Wesen gemäß a priori, und gebietet, daß dieser Zweck an jedem Gegenstande realisirt (ausgeführt) werden solle.

Nach formalen Grundsätzen will ich etwas, nicht weil ich etwas anderes will, wozu jenes als Mittel dient, sondern lediglich deshalb, weil ich ein vernünftiges Wesen bin. Es wird darin eine Handlung mit meinem Willen verbunden, nicht als Mittel zu einem anderweitigen Zwecke, sondern wegen des nothwendigen Verhältnisses, worin eine Handlungsweise zu einer vernünftigen Natur, als einer solchen, steht. Es wird einem formalen Grundsatz zufolge ein (innres oder äusseres) Objekt, ein gewisser innrer oder äusserer Stoff, behandelt, nicht unmittelbar wegen der Beziehung, die dieses Objekt an sich selbst auf meine Empfänglichkeit hat, sondern zunächst nur deswegen, damit etwas gegebenes vernünftig behandelt werde.

Ein formaler Grundsatz wird also durch die Form, nicht durch die Materie des Willens bestimmt. Er bestimmt sich selbst einen Zweck, setzt aber keinen Zweck voraus. Er gebietet, die Form

des Willens selbst als Zweck zu betrachten, d. h. vernunftmäßig zu handlen. Dieses formalen Ursprungs ungeachtet, muß es doch noch immer einen (innern und äusseren) Gegenstand geben, worauf die vernunftgemäße Handlung gerichtet wird, der aber nicht den letzten Zweck der Handlung ausmacht.

Ein formaler Grundsatz kann rein ausgedruckt werden, und dann bezeichnet derselbe lediglich die Handlungsweise der praktisch selbstthätigen Vernunft, z. B. handle consequent. Er läßt sich aber auch so ausdrücken, daß man zugleich die Art und Weise angiebt, wie ein bestimmter Gegenstand der Erfahrung vernunftmäßig behandelt werden solle, und dann hat er einen empirischen Zusatz und heißt ein angewandter formaler Grundsatz, z. B. sey gerecht, rede die Wahrheit, hilf den Dürftigen. Die Vorstellung von dem zu behandelnden Objekte ist hier zwar empirisch, der Grundsatz selbst aber dennoch rein, weil die vorgeschriebene Behandlungsweise dieses Objekts nicht auf Gründen der Erfahrung, sondern der reinen Vernunft beruht.

Bey den angewandten formalen Grundsätzen wird auch Sinnlichkeit und der Einfluß der Gegenstände auf die Sinnlichkeit in Betracht gezogen — aber nicht um ihrer selbst willen, sondern wegen ihres Verhältnisses zu dem Zweck der Vernunft, zur Form des Willens. Ich soll z. B. mich angenehm zerstreuen, um die Vernunft in größere Thätigkeit zu setzen.

Indem

Indem ich der Form meines Willens gemäß handle, kann ich meine Sinnlichkeit innerlich afficiren (S. Empirische Psychologie), und so entstehen moralische Gefühle, wie unten näher gezeigt wird. Sie setzen formale Grundsätze und ihre Befolgung schon voraus. Der formale Grundsatz selbst aber stützt sich weder auf ein solches, noch auf irgend ein anderes Gefühl der Sinnlichkeit.

Formale Grundsätze setzen nichts weiter voraus, als die wesentliche Form des Willens, d. i. reine praktische Vernunft an sich selbst und gebieten schlechthin, ihr gemäß zu handeln, ohne sich auf einen sonst beliebigen Zweck als Mittel zu beziehen. Sie sind also unbedingt (absolut) und categorisch.*)

Dieser

*) Alle categorische Sätze lassen sich zwar in bedingte verwandlen, und der categororische Imperativ macht darinn keine Ausnahme. Wie der Eudämonist sagt: Wenn du glückselig werden willst, so mußt du so handeln u. s. w. so kann auch das formale Princip bedingt ausgedrückt werden: Wenn du nicht deiner Menschenwürde entsagen, wenn du nicht den Zweck, den die Vernunft sich selbst vorschreibt, verfehlen willst u. so mußt du u. s. f. — Allein der Unterschied ist der, daß die eudämonistischen Gebote nur hypothetisch gelten und durchaus nicht zu an sich gültigen categorischen Imperativen erhoben werden können, da im Gegentheil der formale Imperativ ursprünglich categorisch ist und gilt, und nur durch eine künstliche rhetorische Behandlung eine hypothetische Gestalt erhalten kann, worin aber Vorder- und Nachsatz identisch sind, und der Vordersatz also selbst als unbedingter praktischer Grundsatz gültig ist. — Diese Anmerkung bezieht sich auf Platners neue Moralphilosophie. §. 225.

Dieser Zweck sowohl, als die gebotene Handlungsweise selbst sind nicht sinnlich, sondern reinvernünftig; dergleichen Grundsätze sind also nicht empirisch, sondern a priori; Grundsätze der reinen Vernunft.

Da der Grund dieser Grundsätze die Form des Willens selbst ist, diese aber allen vernünftigen Wesen zukommt, so fern ihre Vernunft praktisch werden, d. h. den Willen bestimmen kann; so folgt, daß diese Grundsätze eine Gültigkeit haben, die sich eben so weit erstreckt, und eben so nothwendig ist, als die Vernunft. Sie sind schlechthin allgemeine und nothwendige praktische Grundsätze.

Absolut allgemeine und nothwendige Grundsätze heißen Gesetze. Die formalen praktischen Grundsätze, und zwar sie allein, können praktische Gesetze seyn.

Sind nun praktische formale Grundsätze möglich, so sinds auch praktische Gesetze; wo nicht, so könnte es nur Regeln der Kunst, oder der Klugheit, aber keine wahre Sittenlehre geben.

Die Quelle praktischer Gesetze ist die reine praktische Vernunft.

Ein praktisches Gesetz kann nicht aus Erfahrung gefolgert oder aus Beyspielen abstrahirt werden. Wenn es möglich ist, so ist es nur möglich durch die Vernunft in ihrem reinen, höchsten, absoluten Gebrauche, wo sie sich über alle Bedingungen der Erfahrung erhebt, die Schranken möglicher Anschauung überschreitet, und Begriffe von der vollkommen-

kommensten systematischen Einheit bildet, für welche sie keine vollkommen anpassende Materie findet — d. h. durch die reine Vernunft. Die reine praktische Vernunft ist daher die einzig mögliche Erkenntnißquelle sittlicher Gesetze und eines Systems derselben, der Moral.*)

Wenn wir uns also in klaren Aussprüchen des moralischen Gemeinsinnes, allgemeingültiger Principien für unser freyes Thun und Lassen, wenigstens in der Anwendung, undeutlich bewußt sind, so müßte die Erkenntnißquelle derselben liegen

1) entweder ausserhalb der Vernunft. Diese Quelle fließt aber bekanntlich nicht für alle. Das innere Licht, das weder Sinne noch Vernunft seyn soll, (angenommen, daß es irgend jemand erleuchtete) leuchtet doch bekanntlich nicht allen Menschen; es können demnach auch nicht alle in diesem Lichte, das immer nur wenigen (wo es nicht überall Phantasie war) zu Theil ward, wandeln. Was diese wenigen vermittelst dieses Lichtes sahen, läßt sich auch dem gemeinen Menschen, der nur ein sinnliches und ein vernünftiges Vermögen zur Erkenntniß bekommen hat, nicht mittheilen, noch ihm zur Ueberzeugung bringen, weil es ihm an dem Vermögen dazu gebricht. Die Uebernatur bietet also wenigstens keine allgemeingültigen praktischen Grundsätze dar.

2) oder

*) Zur Berichtigung einiger Mißverständnisse in Ansehung des Begriffs von einer reinen praktischen Vernunft kann dasjenige dienen, was Hr. Prof. Jakob in der Vorrede zu seiner philosophischen Sittenlehre bemerkt hat.

2) oder in der empirischen Vernunft. Diese kann uns aber nur bedingte, materiale und also keine absolut allgemeine und nothwendige Regeln, zwar Kunstregeln und Klugheitsrathschläge, aber kein Sittengesetz geben.

3) oder in der reinen praktischen Vernunft. Darauf leitet nun offenbar der eben entwickelte Begriff eines praktischen Gesetzes hin. Wenn es also Moralität und also auch ein moralisches Gesetz giebt: so kann nur die reine Vernunft den Grund dieses Gesetzes, mithin auch aller Sittlichkeit, in sich enthalten.

B.

Specielle Auflösung des ersten Problems.

Das bisherige Räsonnement kann als Richtschnur dienen, wornach sich diejenigen Grundsätze beurtheilen lassen, die man gewöhnlich für Moralprincipien angiebt, oder ehemals angab; ob sie zur Grundlage für eine allgemeingültige praktische Gesetzgebung tauglich oder untauglich sind. Der nächstfolgende Abschnitt untersucht daher die Frage: welches ist das praktische Vernunftgesetz? vor deren Beantwortung das Problem über die Erfordernisse und Bedingungen (Kriterien) eines solchen Gesetzes im Allgemeinen aufgelöset seyn mußte, welches bisher geschehen ist.

Man kann jedes dieser vorgeblichen Principien als eine Hypothese betrachten und beurtheilen, woraus begreiflich werden soll, warum und wornach man Gutes und Böses unterscheidet. Die Prüfung geht also dahin: 1) ob würklich dasjenige allgemein gebilligt oder gemißbilligt werden kann, was unter Voraussetzung eines solchen sittlichen Grundsatzes ein Objekt der allgemeinen Billigung oder Verwerfung seyn müßte? Hier geschieht also eine Vergleichung zwischen den consequenten Aussprüchen des Systems und des gemeinen Verstandes, deren Resultat freylich nicht an und für sich entscheidend gegen das System, aber doch eine dringende Veranlassung zu weiterer Prüfung desselben seyn muß. 2) ob alle moralische Urtheile des gemeinen Verstandes, zunächst — ob alle Arten derselben, sich daraus herleiten,

leiten, und alle moralische Fragen daraus beantworten lassen? Davon hängt es ab, ob der Grundsatz universell oder vielleicht nur ein specieller und untergeordneter, obgleich an sich wahrer und richtiger Grundsatz seyn kann. 3) ob er den höchsten Grund von der sittlichen Billigung und Mißbilligung ausdrückt oder nicht? 4) ob sich aus seinem Ursprung die Allgemeinheit und Nothwendigkeit des Grundsatzes und aller seiner Folgerungen begreiflich machen lasse. — Auf diese Probleme bezieht sich jede folgende Untersuchung.

1.

Das Princip der Erziehung oder Gewöhnung.

Die auffallende Verschiedenheit, die man unter den Menschen, in Absicht auf ihre moralischen Urtheile und Handlungen antrift, hat mehrere skeptische Denker*) auf folgenden Gedanken geleitet, den viele Nichtdenker anzunehmen und nachzusprechen und dadurch alle Moralität für bloße Chimäre zu erklären bequem fanden: „Alle moralische Urtheile beruhen auf keinem eigentlichen und unwandelbaren Princip der Vernunft, noch auf irgend einer wesentlichen Beschaffenheit der menschlichen Natur, sondern lediglich auf zufälligen Einrichtungen menschlicher Willkühr, auf Gewöhnung an gewisse Begriffe und Sitten. Was der Gewöhnung und Lehre unserer Erzieher, was der Sitte unseres Landes gemäß ist, das ist sittlich gut; was ihr zuwider läuft, ist sittlich böse. Aller Unterschied zwischen Tugend und Laster ist von Menschen willkührlich festgesetzt. Es giebt keine andere Regel für den Menschen,

*) Z. B. Demokrit und Protagoras; nicht aber Montaigne, der vielmehr gegen diese Denkart streitet und die übernatürliche Offenbarung des göttlichen Willens für die einzige Quelle zuverläßiger Moralprincipien erklärt. Vergl. Platners Philosophische Aphorismen. Anderer Theil. Ganz neue Ausarbeitung. Leipzig 1800. §. 198. Anm. S. 100. f.

schen, als das zu thun, wozu er erzogen und gewöhnt worden."

Die Erziehung oder den Staat für die höchsten Gründe aller Moralität ausgeben, ist die Maxime der moralischen Skeptiker und Indifferentisten; denn unter dieser Voraussetzung ist keine allgemeingültige Erkenntniß der Moralität, und sonach in der That ganz und gar keine Moralität, möglich. Moral ist alsdann weiter nichts, als eine Charakteristik der herrschenden Sitte. Naturrecht ist eine bloße Chimäre oder positives Gewohnheitsrecht, wie Hr. Biester und andere Neuere würklich behaupten; auch die Religion ist dann bloßes Vorurtheil der Erziehung, Verehrung der Götter seines Vaterlandes, seiner Voreltern — entweder Nichts, oder Aberglaube.

Es giebt mehrere, selbst im gemeinen Leben gangbare Formeln, welche diese würklich antimoralische Denkungsart bezeichnen, und welche nach diesem System für Maximen des Weisen und Guten gelten müßten, als: ländlich, sittlich. Alles ist Konvenienz. Laß es beym Alten. Denke nicht selbst. Verlaß die Heerstraße nicht. Schwimme mit dem Strom. — — Dummheit befördern, die Aufklärung abwehren, den Aberglauben in Schutz nehmen, hieße — Tugend und Religion begünstigen. Erzieher der Nationen, die sich durch Verfinsterung der Köpfe um die Menschheit verdient zu machen meynen, scheinen diese herrschende Maxime der großen Welt befolgen zu wollen.

Critik dieses Princips.

Es ist Thatsache, daß die sittlichen Begriffe, Urtheile, Gefühle und Handlungen unendlich von einander abweichen. Dieß lehrt im Großen die Geschichte der Menschheit in verschiedenen Zeitaltern und unter verschiedenen Himmelsstrichen; im Kleinen die gemeinste Beobachtung der nächsten Bekannten. Verschieden und oft widersprechend sind nicht nur die Sitten und Gesetze der Völker, sondern auch die Meynungen der Gesetzgeber und Moralisten über Recht und Unrecht, Tugend und Laster.

Der nächste Grund dieser Verschiedenheit liegt offenbar in Verschiedenheit der Erziehung, in früher Gewöhnung an gewisse Meynungen und Sitten, in allen demjenigen, was Lehre und Beyspiel von aussen auf uns würken.*)

Aber daraus folgt weder, daß es kein wesentliches, nothwendiges und unveränderliches Sittengesetz gebe — denn jenes Phänomen läßt sich hinreichend erklären, ohne daß man das Daseyn eines ewigen und praktischen Gesetzes läugnet; noch, daß es praktisch nothwendig sey, der Gewöhnung und Erziehung, die man bekommen hat, schlechthin zu folgen — denn man kann, darf und soll sich in gewissem Maaße davon unabhängig machen. Denn

1. Es

*) Man vergleiche Locke's Abhandlung über die angebohrnen praktischen Grundwahrheiten in dess. Versuche über den menschlichen Verstand. Montagne Versuche. Buch II. 12. Hauptstück.

1. Es ist zwar Naturgesetz, daß der Mensch, auch sittlich betrachtet, von Erziehung abhängt, aber deshalb ist es nicht Sittengesetz, daß er lediglich davon abhängen solle, noch ist dieß auch ein solches Naturgesetz, dessen Erfolg sich auf keine Weise durch eigne Selbstthätigkeit beschränken ließe. Man kann die Erziehung nach eignen sittlichen Begriffen beurtheilen, kann, nach diesen ihren Werth oder Unwerth bestimmen, und die Folgen einer fehlerhaften Erziehung zum Theil wieder vernichten. Verträte aber die Erziehung selbst allein die Stelle der Regel, so wäre diese Beurtheilung so wie die Berichtigung und Verbesserung der durch zweckwidrige Erziehung verursachten Uebel, ganz unmöglich. Wir werden nicht blindlings gewöhnet (dressirt, abgerichtet), wie die vernunftlosen Thiere; in diesem Falle gäbe es keinen Unterschied zwischen guter und schlechter Erziehung. Wenn die abgerichteten Hunde, Pferde, Tanzbären u. s. w. mechanisch *necessitirt* werden, so soll dagegen eine menschliche Erziehung den Menschen nur so *disponiren*, daß die eigne Bildung ihm möglich bleibt und erleichtert wird. Ein *sklavischer* Geist läßt sich lediglich durch Gewohnheit, Erziehung, Meynung und Mode bestimmen. Ein *freyer* Mensch sucht sich immer unabhängiger davon zu machen, prüft den Werth seiner Angewöhnungen, der Sitten, der Erziehungsbegriffe, urtheilt und handelt selbst.

2. Jede Nation, ja selbst jeder Stand hat seine *moralischen Vorurtheile*. Wenn man nun von der Sitte die Sittenlehre abstrahirt,

so

so sind alle diese Vorurtheile geheiligt. Dann wäre in unsrem Zeitalter alles das edel, gut und recht, was in einem gewissen Kreis von Menschen noch jetzt dafür gehalten wird — z. B. hin und wieder, sich um einer Kleinigkeit willen mit einem andern auf Tod und Leben schlagen, seine Gläubiger hintergehen oder gar mishandeln, Kleinigkeiten entwenden — — Es wären würklich rechtschaffene Leute, die ihres Freundes Gattin verführten, oder ein armes Mädchen durch ihre gutwillige Schwäche unglücklich machten, weil in gewissen Zirkeln es niemanden leicht einfällt, diese Handlung schlecht und niedrig zu nennen. So gilt in manchen bessern Zirkeln der Ankauf nachgedruckter Bücher, ohne alle Noth, für eine Handlung, wodurch dem Charakter eines ehrlichen Mannes und dankbaren Menschen kein Abbruch geschieht. So ist kein Laster, kein Verbrechen zu ersinnen, welches nicht irgendwo mit der sogenannten Ehre und guten Sitte bestehen könnte — Warum führt man denn aber wohl, wenn von Vorurtheilen die Rede ist, immer ältre Zeiten, oder entfernte Nationen an?

3. Wenn wir auch das Sittengesetz als unveränderlich annehmen, so kann doch die Erscheinung und Aeusserung desselben durch den Einfluß der Erziehung unendlich modificirt werden, die sich widerum nach der Stufe der vorausgehenden Geistesbildung der Völker und nach dem Umfange der Einsichten ihrer Gesetzgeber und Moralisten, sehr verschieden zu dem Zwecke der Sittlichkeit verhalten müßte.

Die Verschiedenheit der sittlichen Urtheile, Gefühle und Handlungen setzt nicht nothwendig voraus eine Verschiedenheit des ersten Grundgesetzes der Sitten selbst, sondern eine verschiedene Art und Stufe der Entwicklung des menschlichen Bewußtseyns von demselben macht alle diese Unterschiede genugsam begreiflich. Erziehung erzeugt nicht das Gesetz; aber es entwickelt dasselbe. Sie bestimmt den Grad der Deutlichkeit und Klarheit, worin es vorgestellt wird; erleichtert oder erschwert, berichtigt oder verwirrt, erweitert oder beschränkt die Anwendung desselben, auf vorkommende Fälle, im Urtheilen sowohl als im Handeln. Sie bewirkt dieses vornehmlich dadurch, daß sie die Handlungen von mehrern und verschiedenen Seiten betrachten lehrt, und die praktische Urtheilskraft schärft. Sie modificirt endlich durch Gewöhnung die Sinnlichkeit, entwickelt aus den Naturtrieben gewisse bestimmtere Neigungen, welche die Tugend mehr oder weniger begünstigen, und bringt andere (sinnliche) Triebfedern in Bewegung, die der Würksamkeit sittlicher Antriebe in verschiedenen Verhältnissen förderlich oder nachtheilig sind.

Wäre Erziehung würklich nicht nur ein subjektives Hülfsmittel der Entwicklung, sondern sogar die einzige Grundlage aller Moralität: so gäbe es gar keinen allgemeingültigen Begriff von derselben, und alle praktische Vorschriften wären ganz und gar willkührlich und zufällig, wie die Erziehung selbst, so lange sie nicht dem Sittengesetze untergeordnet wird. Allein

indem

indem wir Erziehung moralisch beurtheilen, setzen wir eine Idee von Sittlichkeit noch über die Erziehung, und nehmen sie zu dem Maaßstab an, wornach wir ihren Werth selbst erst bestimmen, den wir uns also als unabhängig von der Erziehung denken müssen.

Nach richtigen moralischen Begriffen von der Würde des Menschen und von seiner moralischen Natur, ist die sittliche Erziehung nur Entwickelung der sittlichen Naturanlage. Sie giebt theils rohen Stoff zur Bildung her, theils Beyspiele als Reitze zur Selbstthätigkeit, theils gebildeten Stoff, aber blos als versinnlichtes Bild, der schon in dem Zögling, ihm unbewußt, vorhandenen Form, um darnach andern Stoff selbst nachzubilden, oder den gegebenen weiter auszubilden. Dazu dienen die sogenannten leitenden Vorstellungen. *)

*) Heusingers Beytrag zur Berichtigung einiger pädagogischen Begriffe. Halle. 1794.

Dessen Versuch eines Lehrbuchs der Erziehungskunst. Leipz. 1795.

2.

Das Princip der bürgerlichen Verfassung.

Erst seitdem die Menschen in bürgerliche Gesellschaften traten, und ihre Kräfte zu gemeinschaftlicher Beförderung ihrer gemeinsamen Endzwecke verbanden, erfoderte es das Interesse solcher Societäten, einige Handlungen durch besondere Achtung auszuzeichnen, weil sie dem öffentlichen Wohl der Gesellschaft mit Einschränkung des Privatwohls eines Einzelnen zuträglich waren; an andere dagegen ein Gefühl von Verachtung zu knüpfen, weil sie mit dem gesellschaftlichen Interesse sich nicht vertrugen. Hierauf allein beruht der ganze Unterschied zwischen Tugend und Laster. Strebe nach öffentlicher Achtung durch Beförderung dessen, was dem Zwecke der Gesellschaft entspricht — ist oberste Sittenregel; künstlich gerichteter Ehrtrieb einzige Triebfeder; Zweck des Staats ist einziger und letzter Zweck aller Moralität. Der eigentliche Begriff von Tugend (von dem, was innerlich und für sich selbst gut ist in freyer Thätigkeit) hat ganz und gar keine Realität. *)

Daher lehrt auch die Geschichte, daß die ersten Moralisten großentheils Gesetzgeber waren, daß die mora-

*) B. *Mandeville* the Fable of the Bees, or private vices publik benefits. London. 1724. 2 Voll. 8. Zweyter Theil, Untersuchung über den Ursprung der moralischen Tugenden. — Hobbes.

moralischen Begriffe mit der Gesellschaft entstanden, mit ihrer Umänderung verändert, mit ihrer Ausbildung cultivirt worden sind, und noch immer mit den bürgerlichen Einrichtungen abgeändert, erweitert und verfeinert werden.

Hiermit stimmt auch der Grundsatz der Sophisten überein: τα δικαια ου φυσει, αλλα νομῳ ειναι — den schon Plato im Gorgias und im Buche *de legibus* bestritten hat.

Nach diesem Lehrbegriff ist das Naturrecht eine Chimäre. Nur durch den Staat, durch positive Gesetze entstehen Rechte; sie sind alle erworben, selbst das Recht, sich Rechte zu erwerben, ist nicht ursprünglich. Der Nachdruck z. B. wird erst alsdann Unrecht, sobald kaiserliche Majestät ihn verbietet.*)

Die Religion ist nach diesem System durch und für den Staat erfunden. Ihre Verbindlichkeit beruht auf der Pflicht gegen den Staat, dessen Grundpfeiler sie ist. Ihr Interesse ist dem Interesse des Staats untergeordnet, mithin soll sie hauptsächlich der Zaum des Pöbels, ein Schreckbild gegen Rebellion seyn, und ist um so vollkommener, je mehr sie nur diesem Zweck entspricht. — Um des westphälischen Friedens willen muß man der Ketzerey steuern. Eine Sprache, die jetzt in vielen Gegen-

*) So räsonnirt ohngefähr de Lüc in Windsor an Zimmermann in Hannover. (Aus dem Franz. übers. Leipz. 1793. 8.) gegen Knigge und gegen — das Naturrecht.

den wieder beliebt und modische Weisheit geworden ist!*)

Von den verschiedenen Modifikationen dieser Denkungsart, verdienen vornehmlich drey bemerkt zu werden. Das Interesse des Staats, dem, als dem letzten Zwecke, alles untergeordnet wird, bedeutet zuweilen

1) das Interesse des oder der Regenten, des regierenden Oberhaupts vom Staate. Tugend, d. i. unbedingte Verehrung des Interesse des Herren, wäre dann einerley mit Sklavensinn gegen den Despoten.

2) Das Interesse an der Verfassung, an einer gewissen (z. B. der demokratischen) Form, wonach die Glieder des Staats mit einander verbunden sind. Der Eifer (z. B. der Sineser) für die Beybehaltung der alten Form, politischer Enthusiasmus oder auch Schwärmerey für eine Monarchie, oder Demokratie, wäre die Tugend.

3) Das Interesse der Staatsglieder oder der bürgerlichen Gesellschaft; daß die ganze Gesellschaft ihre Rechte frey und ungehindert ausüben und genießen könne. Patriotismus, Nationalstolz erschöpfte den Begriff der Tugend. Kosmopolitismus dagegen wäre Laster.

*) Man vergl. A. Riem über Religion, als Gegenstand der verschiedenen Staatsverfassungen mit Rücksicht auf die gegenwärtige Lage der Religion und Politik bearbeitet. Berlin. 1793.

ster. Für das Wohl eines States oder Volkes wäre es Recht, Wahrheit zu verläugnen, oder einen Unschuldigen zu morden. (Evang. Joh. Kap. 10. Vers 50.) Durch das — wahre oder vermeynte — Staatsinteresse würde alles Böse, jede Treulosigkeit, Lüge, Betrügerey, jeder Mord und Raub gerechtfertigt und geheiligt. Würkliche Spuren dieser Denkart finden sich in manchem ältern Räsonnement über Staatsräson und Gleichgewicht von Europa, und in manchen neuern politischen Deklamationen über alles dasjenige, was um der Republik willen geschehen müsse und dürfe. In beyden herrscht Ein und derselbe antimoralische und antirechtliche Geist.

So wie die Staaten sich durch Verträge, Bündnisse, Handlung und dergleichen näher vereinigen, so verbreitet sich Achtung und Liebe über immer mehrere Menschen. Je beschränkter der Staat und je isolirter er ist; um so engherziger empfinden, um so beschränkter urtheilen die Bürger. In den ältern Sprachen war und hieß jeder Fremde — Feind.

Critik dieses Systems.

Es ist als Thatsache gegründet, daß die sittlichen Begriffe und Gefühle mit dem Entstehen, dem Wachsthum und der innern Veredlung der Gesellschaft entstanden, sich fortbildeten und erweiterten, und immer vollkommener äusserten.

Allein

Allein dieses Faktum beweißt eben so wenig, als jenes, die Erziehung und ihren Einfluß betreffend, daß in der bürgerlichen Gesellschaft der höchste Grund aller Moralität, in dem Interet publique ihr einziger Zweck, und in dem Ehrtrieb ihre einzige Triebfeder enthalten sey. Denn theils läßt sich dieses Faktum ohne Läugnung eines dem menschlichen Geiste wesentlichen Sittengesetzes erklären, theils streiten andere innere Thatsachen und Aussprüche des gemeinen sittlichen Menschenverstandes dagegen.*)

Jener Parallelismus der Staaten und Sitten, worauf sich Mandeville beruft, läßt sich durch die gleiche Stufe der Geistesbildung erklären, worauf Menschen sich befinden müssen, um ein gewisses Maaß von Moralität zu besitzen, und um eine gewisse politische Einrichtung haben zu können. Ja, man könnte sogar umgekehrt das Entstehen und die Verbesserung der Staaten von der Kultur der Moralität, als von ihrer Ursache ableiten.

Der Staat selbst vermehrt die Thätigkeit, mithin auch das Nachdenken, und cultivirt also die Vernunft. Er erweitert den menschlichen Würkungskreis, und vervielfältigt die Gegenstände, woran sich seine Thätigkeit üben läßt. Durch die Gesellschaft werden daher auch die sittlichen Begriffe

*) *Entretiens de Phocion sur le rapport de la Morale avec la Politique ; traduit du Grec de* Nicocles, *avec de Remarques.* Zurich 1763. Deutsch Leipz. 1764. 8.

griffe weiter ausgedehnt und verbreitet, sie werden klärer, und ihre Anwendung wird auch äusserlich leichter und nothwendiger. Bey allem dem wird aber Sittlichkeit überhaupt vorausgesetzt. Ohne alle Sittlichkeit wäre auch keine Treue in Haltung der Verträge; ohne diese wäre kein Staat möglich. Dieser setzt also bey allen dem, was er bewürkt, die Anerkennung des Sittengesetzes im Allgemeinen schon voraus.

Eine Menge sittlicher Erscheinungen und viele Arten der Pflichten lassen sich aus diesem angenommenen Princip ganz und gar nicht erklären.

Nach dieser Hypothese bezöge sich alle Achtung auf Nutzen, wäre bey allem, was man Tugend nennt, wenigstens feinere Eitelkeit, Rücksicht auf Beyfall der Gesellschaft, also ein nur verfeinerter Eigennutz im Spiele. Unsere sittliche Achtung ist aber uneigennützig; sie unterscheidet sich von dem Wohlgefallen, das wir an einer Handlung finden, um des Einflusses willen, den sie sowohl unmittelbar auf unser Privatwohl, als zunächst auf das Wohl der Gesellschaft, und hierdurch mittelbar auf das Unsrige hat. Wir achten alles, was Vernunft verräth, wenn wir auch ebendasselbe deshalb hassen sollten, weil es vielleicht mit unsern sinnlichen Absichten streitet. Die sorgfältige Bemühung, uneigennützig wenigstens zu scheinen, beweist, daß wir es seyn wollen, und als vernünftige Wesen würklich sind. Uneigennützigkeit ist wenigstens ein Merkmahl in unserm Begriffe von der vollkommensten Art zu handeln, worauf unsre moralische Hochschätzung sich beziehet. Dieses Merkmahl

kann

kann aber nicht in dem Begriffe von einer Handlung vorkommen, deren oberster Bestimmungsgrund die Rücksicht auf das Interesse des Staates ist.

Wir unterscheiden Güte und Nichtgüte der Handlungen auch bey isolirten vernünftigen Wesen (z. B. Mäßigkeit und Unmäßigkeit). Hier fällt aber alle Beziehung der Handlung auf die bürgerliche Gesellschaft weg, und Sittlichkeit muß demnach etwas seyn, was auch unabhängig vom Staate statt findet. Wenn, wie z. B. während einer Revolution, ein Volk aufhörte einen Staat zu constituiren, so müßte dann aller sittliche Unterschied aufhören.

Eben so werden die Begriffe von Sittlichkeit und Unsittlichkeit bey Menschen gebraucht, die zwar gesellig, aber doch nicht in Gesellschaft, am wenigsten in Einem Staate vereinigt leben. — Gesellige Menschen verpflichten sich zu wechselseitigen, wenn auch verschiedenen und abgesonderten Zwecken und Diensten; Menschen, die in Gesellschaft leben, würken für einem gemeinsamen Zweck. Dieser Zweck ist bey der bürgerlichen Gesellschaft besonders bestimmt. Herrschaften und Dienstboten z. B. leben gesellig, aber nicht in einer eigentlichen Gesellschaft, indem jeder Theil seinen eigenen Zweck hat. Ihre wechselseitigen Verbindlichkeiten und Rechte denken wir uns als unabhängig von dem Staate.

Wir können uns ferner eine Verpflichtung denken, welche die Menschen bestimmt, sich zu einem Staate, und mehrere Staaten unter einander zu einem weltbürgerlichen

chen Staatensystem zu verbinden; diese Verbindlichkeit muß aber früher gedacht werden, als der Staat, und kann also nicht von ihm erst abhängen.

Giebt es ferner — und wir setzen dieß wenigstens voraus — eine Pflicht des Menschen, der in Gesellschaft und vorzüglich im Staate lebt, das interet publique uneigennützig zu befördern: so muß hierzu ein höherer Grund der Verpflichtung als ein solcher vorhanden seyn, den der Staat selbst erst hervorbringt. Der Staat kann aber nur unsern Eigennutz mit dem Gemeinenwohl in künstliche Verbindung bringen, aber kein eignes Motiv zu wirklichen Aufopferungen geben, wenn keines vorher in der Vernunft dazu bereit liegt.

Selbst der Staat und der Zweck desselben ist ein Gegenstand der Beurtheilung nach sittlichen Grundsätzen. Jeder Staat müßte mit jedem andern Staate gleichen moralischen Werth haben, und einem vernünftigen Betrachter gleiche Achtung für sich abnöthigen, wenn der Staat selbst den einzigen Maaßstab zu Bestimmung aller Würdigkeit oder Unwürdigkeit der Handlungen und der Menschen abgäbe. Ja es müßte sogar aller rechtliche und sittliche Unterschied wegfallen, zwischen einem Staate, welcher die Rechte aller Bürger in Schutz nimmt, und zwischen einer Gesellschaft, worinn ein Theil den Andern willkührlich und gewaltthätig unterdrückt.

Auch gegen fremde, selbst gegen feindselige Staaten, und gegen einzelne Völker und Men-

Menschen, die ganz ohne eine bürgerliche Einrichtung und Verfassung leben, erkennen wir Pflichten der Gerechtigkeit und Güte an. Aechten Kosmopolitismus oder Weltbürgergeist ziehen wir dem eingeschränkten Patriotismus, wenn wir moralisch und nicht eigennützig urtheilen, vor. Dieß wäre widersprechend, wenn der Staat der höchste Bestimmungsgrund aller Sittlichkeit seyn sollte.

Wir erkennen Pflichten in Ansehung der Gottheit, die wir ihr unmittelbar, zufolge eines reinen Begriffs von derselben, schuldig sind, ohne daß wir erst durch das Interesse des Staats davon überzeugt, oder dazu bewogen werden dürften.

Die bürgerliche Verfassung kann also eben so wenig als Erziehung, und zwar aus eben denselben Gründen, für den höchsten Grund der Moralität gelten, ob sie gleich eben so, wie jene, zur Entwickelung der sittlichen Ideen mitwürkt.

Wenn wir auch von dem Werthe der Gesinnung abstrahiren, und blos auf Legalität und auf die äusseren heilsamen Würkungen derselben sehen wollten: so würden dennoch Erziehung und Staat nur sehr zufällige und zweydeutige Mittel seyn, jene Zwecke zu erreichen. Es käme immer darauf an — theils, wie Erziehung und Staat beschaffen wären, theils, ob die Menschen mehr Nachahmungstrieb, als Trieb nach eigner freyer Thätigkeit, mehr Ehrtrieb, als Trieb nach unmittelbarem Vergnügen der Sinne, oder

nach

Gewinn besäßen und fühlten. Und selbst diese Eigenschaften, die man voraussetzen muß, um sich jene Triebfedern als würksam zu denken, sind nur sehr relative und nichts weniger, als absolute Vollkommenheiten des Menschen.

3.

Das Princip des göttlichen Willens.*)

Nicht menschliche Willkühr ist es, die einen Unterschied zwischen sittlich guten und bösen Handlungen bestimmt hat; dieser Unterschied ist wesentlich durch den Urheber der ganzen Natur und unsrer eignen festgesetzt. Der Wille unsres Oberherrn, von dem unser Wesen und unser Glück abhängt, ist unser höchstes Gesetz, nicht nur Realgrund, sondern auch Erkenntnißgrund unsrer Pflichten; Ihm zu gehorchen, ist der letzte Grund aller Verbindlichkeit und die höchste Pflicht. Ohne ihn ließe sich zwar Klugheit der Thorheit, aber nicht Tugend dem Laster entgegensetzen.

Die Gottheit ist Realgrund unsrer Pflichten, d. h. daß etwas Gut oder Böse ist, hat seinen Grund in der Gottheit; und zwar — unmittelbar und zunächst, insofern ein willkührliches Gebot der Gottheit und nicht die Vernunft diesen Unterschied bestimmt — oder mittelbar, sofern Gott Urheber desjenigen Wesens ist, welches ein moralisches Vermögen, d. i. praktische Vernunft und Freyheit, als den unmittelbaren Sachgrund der Möglichkeit des Sittlichguten besitzt. Im ersten Falle**) ist die Uebereinstimmung mit dem göttlichen Willen nicht nur der Verpflichtungsgrund und die Form, sondern auch die Materie und der Zweck aller Tugend

*) Crusius Anweisung vernünftig zu leben. Leipz. 1744. §. 132. 133. 174. 178. 187. Montaigne Versuche B. II. Kap. 12.

**) Nach Crusius.

gend; im andern Falle *) aber ist sie zwar der höchste Grund aller Verbindlichkeit und das Wesen der Moralität, aber doch nicht ihr Zweck und Materie, sondern das Princip des göttlichen Willens begründet einen ihm untergeordneten, materialen Grundsatz z. B. der Selbstliebe, des Wohlwollens und dergl. wodurch der Zweck tugendhafter Handlungen erst bestimmt wird.

Die Gottheit ist Erkenntnißgrund unsrer Pflichten, d. h. es gründet sich in Gott, daß wir den Unterschied des sittlich Guten und Bösen erkennen, und zwar entweder — insofern er uns ein selbstthätiges Vermögen zu dieser Erkenntniß und Anlässe zum Gebrauch dieses Vermögens giebt, oder — insofern er unmittelbar auf unsre Empfänglichkeit würkt, und vermittelst dieses Einwürkens den Stoff zu aller moralischen Erkenntniß hervorbringt. **)

Der Hauptgedanke dieses theologisch moralischen Systems ist: Wir erkennen, was wir thun sollen, daraus, daß wir erkennen, was Gott will. Er will: dieß soll geschehen; darum ist dieß Gut, jenes soll nicht geschehen; darum ist es Böse. Mehre ältere Philosophen vertheidigten ihn, und schon Plato hat denselben meisterhaft bestritten, vornehmlich in dem Dialog Euthyphro. In neuern Zeiten ist es der allgemeine Grundsatz der eigentlich theologischen Moralisten, dem sie in der Ausführung mehr oder weniger getreu

*) Nach Cumberland, Grotius, Puffendorf, Daries, auch den meisten Scholastikern.

**) Nach den Mystikern z. B. Barkley.

bleiben, weil in der That der ganze herkömmliche Begriff und Werth einer theologischen Moral*) von ihm ahängt, und mit ihm verlohren geht. Unter den philosophischen Moralisten ist Crusius der scharfsinnigste Vertheidiger desselben. Das bloße Glückseligkeitssystem that ihm kein Genüge; er war sich höherer sittlicher Begriffe bewußt, die er nicht aus den sinnlichen Neigungen ableiten konnte, und weil er die eigentliche Natur der praktischen Vernunft verkannte, so suchte er die Quelle ihres Ursprungs ausser dem Menschen. Seine Bestreitung des Princips der Selbstliebe hat nur darum wenig gewürkt, weil es ihm nicht gelang, ein besseres an dessen Stelle zu setzen.

Die Theologen haben dieses System verschieden modificirt, um doch der Vernunft einige Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. — Die consequente oder streng orthodoxe Parthey sagt: gehorche Gott, ohne Rücksicht auf Vernunft. Sie ist blind, verderbt, und nur Gottes eigner Ausspruch ist untrüglich. — Andere erlauben es wenigstens, oder gebieten es gar, vernünftig zu handeln, stellen es aber nur als eine von der Pflicht des Gehorsams gegen Gott abgeleitete Pflicht vor. Dictamen rationis, lex naturae und lex diuina sind

*) Daß es in einem andern Sinne eine theologische Moral geben könne, wenn auch nicht der Wille Gottes der oberste Erkenntnißgrund des sittlichen Gesetzes ist, wurde oben gezeigt. Allein man dachte sich unter der theologischen eine Moral, die einen eignen, von der Vernunft verschiedenen, Grund ihrer Gültigkeit und Verbindlichkeit haben sollte; und diese Meynung ist allerdings mit reinen Begriffen von Sittlichkeit unvereinbar.

sind in ihrer Sprache ganz gleichdeutige Ausdrücke. Gehorche deiner Vernunft, sagen sie, denn sie ist ein Geschenk Gottes, dessen Gebrauch er dir gestattet und gebietet. Handle vernünftig, weil Gott es will.*) Diejenigen Theologen, welche dem System der Glückseligkeit zugethan sind, verbinden damit ihren eigenthümlichen Grundsatz, indem sie sagen: Gehorche Gott, weil sein Wille der beste ist, d. h. hier, weil die Befolgung desselben deine Glückseligkeit befördert. Oder: Befördere deine Glückseligkeit, weil Gott, dem du Gehorsam schuldig bist, es haben will, daß du glückselig werden sollst. — Endlich führen einige Theologen sogar die untheologische Sprache: man müsse Gott gehorchen, weil sein Wille vernünftig ist; wir erkennen den Willen Gottes aus dem, was wir thun sollen. Ein Gedanke, der, wenn man ihm treu bleiben wollte, die Theologie der Philosophie unterordnen, und den ihr eigenthümlichen, von der Vernunft unabhängigen, Charakter zerstören dürfte.

Ist die Moral von der Theologie abhängig, so giebt es eigentlich gar keine philosophische, sondern nur eine theologische Moral. Das Naturrecht ist dann ebenfalls Chimäre; es kommt lediglich darauf an, wozu Gott einen Menschen

*) Mehrere alte Moralisten, besonders Plato und die Stoiker nehmen bey dem Vernunftgesetze auf eine gewisse physische Abstammung der Vernunft von dem göttlichen Wesen und auf eine gewisse Aehnlichkeit des Vernunftgesetzes mit der göttlichen Heiligkeit Rücksicht, und leiten davon die verpflichtende Kraft des innern Pflichtgesetzes ab.

schen ausdrücklich berechtigt, es geschehe nun diese Berechtigung durch natürlich verliehene Gewalt (in welchem Falle das göttliche Recht kein anderes, als das Recht des Stärkern oder Schlauern seyn würde, wie sich manche Staatslehrer aus übelverstandener Frömmigkeit das Recht der Staatsoberhäupter denken), oder durch mitgetheilte Einsicht des Nützlichen, oder durch übernatürliche Offenbahrung. Die Theologie kann nur eine geoffenbahrte seyn, denn eine Philosophie der Religion kann nicht existiren, wenn wir den Gegenstand des göttlichen Willens, das Sittlich-Gute, nicht unmittelbar aus Vernunftprincipien zu erkennen vermögen. Die Religion selbst ist dann keine Religion des Geistes, d. h. keine solche, die sich auf den Geist gründet, und mit der Kultur desselben immer vollkommener ausbildet, sondern eine positive Religion, die sich auf blinden Glauben an übernatürliche Thatsachen stützt, ohne auf Vernunftgründe und Geistesbedürfnisse Rücksicht zu nehmen.*)

Critik des theologischen Moralprincips.

Soll der Wille der Gottheit der höchste Bestimmungsgrund aller Moralität seyn, so wird erfordert, daß wir unabhängig von sittlichen Gründen apodiktisch erkennen

1) ihre

*) Das Christenthum ist seiner Bestimmung nach keine positive Religion, sondern seinem Inhalte nach objektiv vernünftig, und den subjektiven Vernunftgebrauch zu befördern, nicht ihn zu hemmen ursprünglich gestiftet.

1) ihre Existenz;

2) ihren Willen;

3) einen sittlichen Grund, warum wir unsern Willen dem göttlichen unterwerfen sollen.

Die Unmöglichkeit davon wird in den folgenden Abschnitten gezeigt, und eben dadurch der theologische Lehrbegriff der Sittenlehre widerlegt werden.

Die Frage ist also hier nicht: existirt Gott? hat Gott einen Willen? kann ich ihn erkennen? soll ich ihm gehorchen? — Ja, ohne allen Zweifel. — Aber die Frage ist: giebt es einen Erkenntnißgrund, diese Fragen bejahend zu beantworten, welcher apodiktische Gewißheit bey sich führt, und wobey ich der Voraussetzung sittlicher Grundsätze entbehren kann? Denn da die Moralität absolut nothwendig ist, so kann sie nach meinem innersten Bewußtseyn auf keinem zufälligen Grunde beruhen. Soll aber Moralität erst aus dem göttlichen Willen erkannt und abgeleitet werden, und müßte ich gleichwohl um diesen und seine Verbindlichkeit zu erkennen, wieder andere moralische Grundsätze voraussetzen, so wären ja diese letztern höher, als der Grundsatz, Gott zu gehorchen. Wollte ich nun diesen gleichwohl für das höchste Moralprincip ausgeben: so geriethe ich in Widerspruch mit mir selbst, und mein Räsonnement drehte sich im Zirkel herum.

Daseyn Gottes.

Was nun erstens das Daseyn Gottes betrift, so ist dasselbe weder durch Offenbahrung, noch aus Gründen der blos theoretischen Vernunft mit apodiktischer Gewißheit erkennbar. — Den Beweis dieses Satzes führt die Critik der reinen Vernunft aus.

Kürze halber können hier nur die Hauptmomente dessen angegeben werden, worauf uns eine kritische Untersuchung unsres Erkenntnißvermögens leitet.

Ueber die Möglichkeit einer Erkenntniß Gottes und der menschlichen Pflichten durch Offenbahrung.

Erstlich das Daseyn Gottes kann nicht durch Offenbahruug mit apodiktischer Gewißheit erkannt werden. Denn 1) der Glaube an Offenbahrung, d. h. an übernatürlich göttlich mitgetheilte Erkenntnisse, setzt schon Erkenntniß von dem Daseyn eines Gottes, der sich offenbahret, und von seinen Eigenschaften, mit denen eine jede göttliche Offenbahrung übereinstimmen muß, voraus. Offenbahrung ist weder erweislich, noch auch gedenkbar, wenn man nicht eine Gottheit, den Begriff von ihr, und die Ueberzeugung von ihrem Daseyn, schon vorher annimmt. 2) Es ist keine apodiktische Gewißheit, sondern höchstens nur ein vernunftmäßiger Glaube davon möglich, daß etwas würklich unmittelbar von der Gottheit geoffenbaret worden; mithin kann auch durch

durch Offenbahrung, als solche betrachtet, keine Wahrheit mit apodiktischer Gewißheit erkannt werden. Der Glaube an Offenbahrung kann selbst nur auf sittlichen Gründen beruhen. Wie kann man nun, ohne im Kreiße herumzugehen, den ersten Ursprung der Idee von Sittlichkeit selbst von einer Offenbahrung herleiten?

Offenbahrung wird hier nach dem strengsten und eigentlichsten Begriffe genommen, weil dieser nicht nur der gewöhnlichste, sondern auch der bestimmteste ist. Man versteht nehmlich darunter eine übernatürliche und übervernünftige Erkenntniß.

Uebernatürlich wird sie genennt, theils in Absicht auf die Gegenstände, welche nicht zur Natur im eigentlichen Sinne, d. h. zur Sinnenwelt gehören z. B. Gottheit, das Geisterreich; theils in Absicht auf den Stoff der Erkenntniß, welcher nicht durch die sinnliche Natur, und nach ihren Naturgesetzen dem Vorstellungsvermögen gegeben seyn soll.

Uebervernünftig, in Absicht auf die Form oder die Verbindung des empfangenen Erkenntnißstoffes, die auf eine andere Art und nach anderen Gesetzen erfolgt seyn soll, als nach denen, die der Natur des selbstthätig verknüpfenden Vermögens der menschlichen Seele gemäß sind. Die übernatürliche und übervernünftige Erkenntniß wäre demnach eine Erkenntniß dessen, wozu die Vernunft keine Prinzipien besitzt, die Wahrheit davon einzusehen, und was in keiner logi-

schen Verbindung mit dem natürlichen Erkenntnißvermögen steht.

Die übernatürliche Erkenntniß müßte man für unnatürlich halten, vorausgesetzt, daß es keine andere Empfänglichkeit für einen Stoff zu Vorstellungen gebe, als diejenige von deren Gesetze eine angebliche Offenbahrung abweicht. Weicht sie aber nur von den gewöhnlichen Erfolgen jenes Gesetzes ab, ohne sich von dem Gesetze selbst zu entfernen: so ist diese Abweichung nichts Unnatürliches, aber auch nichts Uebernatürliches, mithin keine eigentliche Offenbahrung. Dahin gehören theils ausserordentliche Fähigkeiten der Sinne, wie bey dem Genie, theils seltene Unordnungen und Krankheiten der Sinnlichkeit, wie bey dem Wahnwitz, dem Wahnsinn, der Melankolie, Manie, Träumerey, Visionen und dergl.

Die übervernünftige Erkenntniß müßte man für unvernünftig halten, vorausgesetzt, daß es kein anderes Verbindungsvermögen gebe, wodurch der empfangene Stoff die Form der Vorstellung und Erkenntniß erhalten kann, als dasjenige, von dessen Regeln (Verstandes- und Vernunftgesetzen) eine angebliche Eingebung oder Offenbahrung abweicht. Entfernt sie sich aber nur von den gewöhnlichen Produkten dieser natürlichen Vermögen, ohne ihren Naturgesetzen selbst untreu zu werden: so ist diese Abweichung nichts Unvernünftiges, aber auch nichts Uebervernünftiges, mithin ebenfalls keine eigentliche Offenbahrung. Dergleichen Produkte könnten dann entweder unter der Vernunft in ihrem gewöhnlichen

lichen Würken seyn, z. B. Wahnwitz oder Narrheit, woran die Vernunft ihre Funktion mit ungewöhnlicher und außerordentlicher Unvollkommenheit beweißt; oder sie überträfen den gemeinen Maasstab der Vernunftwürkung, und zeichneten ein höheres denkendes Genie aus, das sich über Zeitgenossen und über sich selbst in seinem gewöhnlichen Zustande hinaus schwingt.

Sehr begreiflich wird es hieraus, wie es zugeht, daß das Widernatürliche so oft für Uebernatürlich, und das Unvernünftige eben so oft für Uebervernünftig und göttlich gehalten worden. Begreiflich die besondere Verehrung, die bey wilden und rohen Völkern den Verrückten und Wahnsinnigen widerfährt, und der Ausspruch eines ehrlichen Kirchenvaters: dieß ist wahr und göttlich, weil es unvernünftig und ungereimt ist.

Die Würklichkeit einer Offenbahrung in der jetzt angegebenen, eigentlichen Bedeutung ist eine Thatsache, und kann nur faktisch bewiesen werden. Die Unbegreiflichkeit eines solchen Faktum, würde, wenn sie auch würklich statt fände, die Thatsache selbst nicht umstoßen können. In der That ist aber auch schwerlich aus dem bloßen Begriffe davon die reale Unmöglichkeit der Sache darzuthun, geschweige denn, daß sich gar eine logische Unmöglichkeit, ein wahrer Widerspruch zeigen sollte. Die Frage: kann Gott sich den Menschen offenbaren? liegt, sofern sie aus dem menschlichen Begriffe von der Gottheit beantwortet, und wenn darnach ausgemacht werden soll, was dem unendlichen

Wesen

Wesen physisch oder sittlich möglich sey, gänzlich außer dem Gebiete des Erkennbaren. Denn ihre Beantwortung setzt augenscheinlich solche Erkenntnisse von der Gottheit, von ihren Eigenschaften, und von ihrem Verhältniß zu der Welt, und namentlich zu dem menschlichen Vorstellungsvermögen, voraus, als der Mensch ohne Vermessenheit sich nicht anmaaßen kann. Seine Vernunft gewährt sie ihm nicht; wollte er aber das, was zur Möglichkeit der Offenbahrung gehört, selbst wieder aus der Quelle der Offenbahrung schöpfen, so begieng er einen fehlerhaften Zirkel im Beweisen. Auf diesem gewöhnlichen und beynahe ausgetretenen Wege, über Möglichkeit der Offenbahrung zu philosophiren, konnte kein lehrreiches Resultat gefunden werden.

Man kann es denen, die eine ihnen selbst wiederfahrne göttliche Offenbahrung als Thatsache zu besitzen glauben, nicht abstreiten, daß ein solches Verhältniß zwischen dem Unendlichen und dem Menschen logisch möglich, d. h. denkbar sey; ja man kann sogar das Geständniß nicht zurückhalten, daß die reale Unmöglichkeit dieser Sache schlechterdings nicht erwiesen werden könne. Wäre die Wirklichkeit einer solchen Thatsache erwiesen: so wäre eben dadurch die ihr zum Grunde liegende Möglichkeit der Sache ausgemacht, obgleich keinesweges eingesehen oder gar begriffen worden. Im Voraus aber (a priori) ist der Schluß übereilt, wenn man von der logischen Möglichkeit und von unserm Mangel an Einsicht in die reale Unmöglichkeit der Sache (die sich aus der gänzlichen Unkunde der Gegenstände herleiten und begreifen ließe,

ließe) sogleich eine reale Möglichkeit folgern wollte, die ohne vorläufige, vollständige Kenntniß der Gegenstände (des Unendlichen, des endlichen Vorstellungsvermögens und ihres Realverhältnisses zu einander) auf keine Weise statt finden könnte.

Wählt man aber zur Untersuchung dieser Sache einen uns angemessenen, festen menschlichen Standpunkt, und geht man nicht von der unbekannten göttlichen Natur, sondern von würklichen Kenntnissen der menschlichen Natur, der Beschaffenheit und Würkungsart unsers Vorstellungs- und Erkenntnißvermögens aus: so erscheint die obige Frage in einer andern Gestalt, worinn sie allerdings beantwortlich ist. Die Frage ist dann: Kann uns etwas offenbahret werden? Ist Offenbahrung, als göttliche Offenbahrung erkennbar? von andern Quellen unsrer Vorstellungen und Erkenntnissen mit Gewißheit und Sicherheit unterscheidbar? Denn, dieß muß sie seyn, wenn sie eine Offenbahrung für Menschen, wenn sie uns wahrhaft nützlich, wenigstens unschädlich, wenn sie sogar nothwendig seyn soll, wenn wir als vernünftige Menschen sie annehmlich finden sollen. — Eine Offenbahrung, die als solche angenommen werden soll, muß auch in dieser Qualität erkannt werden können; oder sie verfehlt ihres Zweckes. Diese Erkennbarkeit muß aber eine natürliche seyn, d. h. aus den Naturgesetzen unsres Erkenntnißvermögens erklärt werden können, und in der Uebereinstimmung mit diesen Gesetzen selbst bestehen.

Wird nun aus der Natur des menschlichen Gemüths erwiesen, daß ihren Gesetzen gemäß eine übernatürliche Mittheilung übervernünftiger Kenntnisse, als solche, nicht apodiktisch erkennbar sey, und daß es keine erweislichen Charaktere gebe, wodurch sich eine solche Offenbahrung vor dem Richterstuhle der Vernunft hinlänglich legitimiren kann: so ist dieß für diejenigen, welche wenigstens ohne natürlichen Beweiß keine Offenbahrung annehmen wollen, in Absicht auf den praktischen Gebrauch, den sie von einer Offenbahrung machen könnten, völlig so viel, als wenn die Unmöglichkeit einer Offenbahrung sich aus innern Gründen a priori erweisen ließe — welches freylich unmöglich ist.

Allein es ist doch nicht an und für sich und in theoretischer Hinsicht eben dasselbe; denn alsdann bleibt es doch gedenkbar, daß eben so übernatürlich, als die Mittheilung eines übervernünftigen Gedanken geschehen soll, auch die apodiktische Ueberzeugung von ihrem Daseyn, d. h. von der Wahrheit und dem göttlichen Ursprunge dieses Gedanken hervorgebracht würde. Denn so unbegreiflich dieß auch wäre: so folgt doch daraus keine Unmöglichkeit. Eine übernatürliche Würkung vertrate alsdenn im Gemüthe die Stelle des Beweisgrundes. Eine solche Offenbahrung bliebe aber gleichwohl unerweislich für den, der sie empfinge, der auch keinen Beweiß verlangen könnte; unerweißlich auch für jeden andern, weil eine zweyte übernatürliche Würkung, die Stellvertretin des Beweises für die erste (für die Offenbahrung selbst), sich nicht mittheilen und legitimiren

ren kann; es müßte denn dieselbe übernatürliche Einwürkung sich auch auf alle diejenigen erstrecken, die eine Offenbahrung ohne Beweiß annehmen sollten.

So zeigt es sich unerwartet, wie konsequent diejenigen ältern Theologen dachten, die eine übernatürliche Kraft annahmen, wodurch die Ueberzeugung von dem übernatürlichen und göttlichen Ursprung einer Lehre hervorgebracht werden müßte, die ein anderer durch Offenbarung empfangen habe. In der That ist auch kein natürlicher Weg den Menschen offen, um zu einer solchen apodiktischen Ueberzeugung.*) zu gelangen. Das Geistige muß auch geistig erkannt werden.

Wenigstens sind alle Merkmahle höchst trüglich und verführerisch, woran man (nach der Meynung älterer Theologen) den übernatürlichen und zwar göttlichen Ursprung eines Gedanken theoretisch erkennen, und ihn von natürlich gebildeten Vorstellungen und Erkenntnissen unterscheiden soll. Die Theologen haben folgende Merkmahle angegeben, und wechselsweise bestritten; eine flüchtige Prüfung lehrt schon, wie unsicher sie waren, und wie glücklich ihre Bestreiter seyn konnten, so lange sie in ihren Behauptungen blos negativ zu zu Werke giengen.

Merkmahl einer Offenbahrung soll nehmlich seyn

1) das unmittelbare Bewußtseyn der göttlichen Einwürkung, als der Ursache von einem

*) Man vergesse nicht, daß blos das vermeynte Wissen, nicht aber der vernunftmäßige, bescheidene Glaube an Offenbarung hier angefochten wird.

einem Gedanken, der in der Seele entstanden ist. — Allein eine Ursache kann, als Ursache, nicht empfunden und angeschaut, sondern nur geschlossen oder hinzugedacht werden. Sollte aber das würkliche Vorhandenseyn der Vorstellung in der Seele, daß eine andere bestimmte, vorhergehende oder nachfolgende, Vorstellung einen göttlichen Ursprung habe, selbst schon die Stelle eines Beweises für ihre Göttlichkeit vertreten: so müßte man das Daseyn einer Vorstellung überhaupt zum allgemeinen Charakter ihrer Wahrheit machen — wodurch alle Unterscheidung zwischen Wahrheit und Irrthum aufgehoben würde, und iede Einbildung zur göttlich geoffenbahrten Wahrheit gestempelt werden könnte. — Ueberdieß ist die Ursache, welche man hier als unmittelbaren Grund von dem Entstehen einer Erkenntniß annehmen müßte, ein unendliches und übersinnliches Wesen, wovon keine unmittelbare Vorstellung, keine Anschauung, wie bey Gegenständen der Sinne, möglich ist. Da es nun keine unmittelbare Vorstellung giebt, als die Anschauung, keine menschliche Anschauung, als die sinnliche, und da diese nur auf endliche Gegenstände sich beziehen kann, Gott aber unendlich ist: so ist kein unmittelbares Bewußtseyn des göttlichen Ursprungs einer Vorstellung natürlicherweise möglich. Es müßte also ein mittelbares Bewußtseyn davon geben, welches vermittelst eines Vernunftschlusses aus gewissen wahrgenommenen Eigenschaften einer Vorstellung entstünde. Ein solches

ches Merkmahl, das zu einen solchen Schluß berechtigte, glaubte man gefunden zu haben

2) in dem unerwarteten und plötzlichen Entstehen eines Gedanken. — Allerdings geschieht und entsteht in der ganzen Natur, und besonders auch in der geistigen, alles continuirlich, durch allmähliche Uebergänge, ohne Sprung. Allein dieß allgemeine Naturgesetz schließt die Möglichkeit nicht aus, daß für uns etwas plötzlich und unerwartet entstehe, weil wir die allmähligen Uebergänge nicht immer bemerken. So entsteht der Blitz, und blitzähnliche Gedanken der Seele haben denselben Ursprung. In dem Plötzlichen liegt nichts Uebernatürliches.

3) Ein anderer Charakter der Göttlichkeit sollte die Unerklärbarkeit eines Gedanken seyn. — Allein die absolute natürliche Unerklärbarkeit d. i. die objektive Unmöglichkeit, daß etwas aus Naturkräften erfolgt, ist nie erweislich, wenn man sich nicht im Besitz einer Allwissenheit in Absicht auf die Kräfte der Natur befindet. Die relative Unerklärbarkeit aber d. i. die subiektive Unmöglichkeit, eine Erscheinung auf bekannte Naturgesetze zurückzuführen, ist aus unsrer Unkunde der Natur, zumahl unsrer Seele, und dessen, was in ihren Tiefen und Abgründen vorgeht, aus dem gewöhnlichen Mangel an genugsamer Aufmerksamkeit auf uns selbst, und aus dem Mangel an Datis zur Erklärung, vollkom-

men psychologisch begreiflich. Tausend Erscheinungen waren ehemahls unbegreiflich, die man ietzt aus Naturgesetzen erklären kann.

4) Gänzlicher Mangel an Zusammenhang einer Vorstellung mit unsren übrigen Vorstellungen und Kenntnissen. — Obgleich alles in der Natur verbunden seyn muß: so braucht doch der bestimmte Zusammenhang einer Erscheinung mit der andern, weder in der Aussen- noch in der Innenwelt, uns immer bekannt zu seyn. Oefters läßt er sich, oder ließe er sich doch bey genauerer Aufmerksamkeit und vollständiger Erinnerung des Vorhergehenden entdecken; öfters auch nicht. Von der relativen Unmöglichkeit, ihn zu finden, welche vielleicht einen blos subiektiven Grund hat, gilt aber kein Schluß auf eine absolute, auf würklichen Mangel desselben. Die Einbildungskraft hat unendlich viele Gänge, und oft geheime Verbindungen einer Vorstellung mit der andern. Oft geht sie von einer Vorstellung zu der andern nur durch sogenannte dunkle Vorstellungen, d. h. durch bloße Materialien einer Vorstellung über. (S. Empirische Psychologie) — Versteht man aber nur einen verständigen oder vernünftigen Zusammenhang, welcher vermißt wird, so scheint öfters ein Gedanke ohne Vernunft entstanden zu seyn, ob wir gleich durch ihn, aber unvermerkt, darauf gekommen sind, weil die Schlußreihe durch den neuen und überraschenden Gedanken

ken (ihr Resultat) in der Erinnerung ist verdunkelt worden. Was aber auch der Verstand nicht vermag, das vermag doch die Einbildungskraft, wenn die höhern Vermögen oft in hohem Grade unthätig sind. Sollte nun Mangel an vernünftigem Zusammenhange, oder gar Widerspruch mit allen Vernunftgrundsätzen, Merkmahl der Göttlichkeit einer Vorstellung seyn, so wäre das Geoffenbahrte von den Eingebungen der mechanisch und vernunftlos würkenden Phantasie im Traume und in dem Wahnwitz nicht zu unterscheiden, worinn man eben diesen Zusammenhang bekanntlich vermißt.

5) Wenn der Gegenstand, worauf eine Vorstellung sich bezieht, kein Gegenstand der Natur und der natürlichmöglichen Erkenntniß ist: so muß die Erkenntniß desselben einen übernatürlichen Ursprung haben. — Ohne Zweifel; aber man muß beweisen, daß eine gegebenen Vorstellung würklich Erkentniß eines Gegenstandes sey, d. h. daß diese Vorstellung eine wahre, obiektive Beziehung habe. Denn unser Vorstellen, Einbilden, Dichten, Träumen und Vernünfteln geht weit über das Gebiet des Erkennbaren hinaus, obgleich der Stoff zu diesem allen aus der sinnlichen Sphäre hergenommen seyn muß. Man müßte also beweisen, daß selbst der Stoff dieser Vorstellungen übersinnlicher, und die allgemeine Verbindungsart desselben, übervernünf-

tiger Art sey; wie kann man dieß? Gegenstände der intelligiblen Welt, Geister, Zustand ienseit des Grabes, zufällige Begebenheiten, die nach Jahrhunderten sich ereignen sollen, Wesen und Rathschlüsse der Gottheit kann freylich niemand vernünftiger und natürlicher Weise erkennen; aber doch aus sinnlichem Stoff in der Einbildung dichten, oder nach Analogien darüber vernünfteln, und das Produkt seiner Phantasie, oder seiner überschwenglichen Vernunft für Wahrheit, für eigentliche Erkenntniß halten und ausgeben. Der Beweiß, daß es dieß würklich sey, müßte aus dem nothwendigen Zusammenhang mit den Gesetzen des Denkens, oder aus der Uebereinstimmung mit den angeschauten Gegenständen geführt werden. In beyden Fällen würden diese Vorstellungen zwar als Erkenntnisse, aber auch als natürliche Erkenntnisse legitimirt. Wie will man die Wahrheit solcher Vorstellungen anders, als nach Naturgesetzen des (sinnlichen und vernünftigen) Erkenntnißvermögens prüfen?

6) Wenn Vorstellungen nicht durch Vernunftschlüsse gebildet sind, und dennoch mit der Vernunft übereinstimmen: so (sagt man) sind sie wahr, und — doch nicht auf ihrem natürlichen Wege gefunden, folglich übernatürliche Kenntnisse. So glaubt man Eingebungen der Phantasie von göttlichen Eingebungen unterscheiden zu können. — Allein eben dadurch, daß man eine würkliche Uebereinstim-

stimmung mit Vernunftwahrheiten zugiebt, und sie sogar zum Merkmahl der Göttlichkeit eines Gedanken macht, räumt man ein, daß diese Wahrheiten an sich ohne Offenbahrung durch bloße Vernunft erkannt werden könnten, und beruft sich nur darauf, daß derjenige, der diese Wahrheit entdeckt habe, sich der Art und Weise des vernünftigen Würkens zu einem solchen Produkt nicht bewußt gewesen sey. Dieß läßt sich aber eben so, wie die Unerklärbarkeit überhaupt, erklären, und ist eine Erscheinung, die bey allen wahren Genies und Originalköpfen gewöhnlich vorkommt. Sie finden, wie sie glauben, oft ungesucht, was sie nachher erst sehr wahr und natürlich finden.

7) Wenn aber gewisse Einsichten das Zeitalter, worinn sie entstehen, weit überschreiten — so ist dieß (sagt man) nicht anders begreiflich, als durch Offenbahrung — oder dadurch — daß ein Kopf von vorzüglichchem Geiste, von ungewöhnlicher Thätigkeit existirte, zu dessen Bildung sich mehr als gewöhnliche Umstände vereinigten, um ihn über die Stufe der Einsichten seiner Zeitgenossen hinauszuführen. Oft ist aber auch diese angebliche Anticipation nur eingebildet, und der wunderbare Anschein verschwindet, wenn man Zeitalter und Lokalität genauer und minder einseitig kennen lernt.

8) Wenn aber moralischen Bedürfnissen der Menschheit durch solche

Wahrheiten abgeholfen wird, die sich weder sinnlich erkennen, noch vernünftig demonstriren lassen: so — hat Gott sie übernatürlich geoffenbahret, oder vielmehr — es hat sich die praktische Vernunft eines Menschen so weit entwickelt, daß er um des moralischen Bedürfnisses willen (als praktisches Postulat) dasienige praktisch glaubte und lehrte, was er zwar nicht einsehen, sich aber doch vernünftig vorstellen, und ohne Widerspruch, ia mit sichtbarer, obgleich zur Demonstration unzureichender, Uebereinstimmung mit allen seinen übrigen wahren Erkenntnissen denken und annehmen konnte. Sein Glaube an diese Wahrheiten war ein Naturglaube, ein Glaube der in der moralischen Natur des Menschen zwar seinen Grund hat, aber nicht daraus erkannt und begriffen wird. Es war freylich nicht zu erwarten, daß der Erfinder einer solchen Wahrheit das geheimnißvolle Entstehen dieser Ueberzeugungen aus dem Innersten seines ihm selbst unbekannten Geistes und Herzens deutlich hätte erkennen und erklären sollen; daher darf es nicht befremden, daß er aus ganz andern, natürlichen oder übernatürlichen, Quellen geschöpft zu haben wähnte, und ohne vorsätzliche Unredlichkeit auch vorgab.

9) Endlich Wunder und Weissagungen, oder Wunder der Erkenntniß.

Ein eigentliches, absolutes Wunder d. h. eine Begebenheit, von welcher man obiektiv erkennt

erkennt (weiß), daß sie nicht durch natürliche Kräfte bewürkt seyn kann, ist nur durch Allwissenheit erkennbar und erweißlich. Relative Wunder hingegen, d. h. Begebenheiten, die sich, vielleicht nur aus subiektiven Ursachen, nicht durch bekannte Naturkräfte nach bekannten Naturgesetzen erklären lassen, stehen in gar keiner vernünftig erweißlichen Verbindung mit übernatürlichen Kenntnissen. Wir müssen aber vernünftiger Weise iedes angebliche Wunder für ein relatives Wunder halten, bis der unmögliche Fall eintritt, daß ein Faktum für absolut übernatürlich erklärt werden müßte. Gesetzt, daß ein solcher Wunderthäter eine That, die kein Gegenwärtiger begreifen kann, ausdrücklich in der Absicht verrichtete, um sich als einen Mann, der Offenbahrungen empfangen habe, zu legitimiren; gesetzt auch, daß er selbst diese That für übernatürlich erklärte: so wäre dennoch Täuschung theils von Seiten des Wunders, als eines Faktum betrachtet, theils von Seiten der Erklärungsart desselben psychologisch möglich.

„Aber die Vorsehung könnte doch ein solche, vorsätzliche und unvorsätzliche — Täuschung nicht zulassen, die vielleicht Tausende unvermeidlich in Irrthum, wenigstens in den Wahn einer untrüglichen Erkenntnißquelle stürzt, die es nicht wäre.“ — — Was Gott thun oder nicht thun, zulassen oder nicht zulassen könne, dieses für einzelne Weltbegebenheiten bestimmen zu wollen, wäre Vermessenheit. Und was ist nicht unläugbar Aehnliches in tausend Fällen, zu allen Zeiten, und an allen Orten geschehen? zugelassen worden? das uns mit unsern Begriffen von Weltplan und göttlicher

licher Weisheit und Güte eben so unvereinbar scheinen dürfte? *) — —

Auf unsichere Merkmahle eine Offenbahrung, als solche, anzunehmen (denn von anderweitigem Gebrauche solcher Belehrungen, als natürlicher Erkenntniß mittel, ist hier die Rede nicht) wäre der Vernunft und ihrem Interesse zuwider. Die natürliche, eigne und freye Entwickelung des Geistes, das Bestreben, alles aus sich und aus der Natur, unstreitig ächten Quellen wahrer und nützlicher Kenntnisse, zu schöpfen würde vermindert; das aufmunternde Bewußtseyn von dem Werthe selbsterworbener und mühsam errungener Einsichten würde geraubt; die Achtung für Natur und Vernunft würde geschwächt; der Verstand und das Herz würden den regellosen Einflüssen der Einbildungskraft und den Leidenschaften Preiß gegeben, und den höchsten Gesetzen des Denkens, so wie den obersten Gesetzen der Pflicht ihr letztes, allentscheidendes und richtendes Ansehen geschmälert werden.

Offenbahrung ist also, als Offenbahrung, in dem strengen Sinn dieses Wortes, nur annehmlich für den, der schlechterdings nicht vermögend ist, sie nach Vernunftgesetzen zu prüfen, und zwar alsdann, wenn ihm der Einfluß dieser Principien übernatürlicher Weise schlechterdings unmöglich gemacht worden — für den, der, ohne Rücksicht auf eigne Vernunft, zum Glauben an eine fremde Offenbahrung wunderbahrer und unbegrei-

*) Vergl. Dav. Hume über den menschlichen Verstand, übers. von Tennemann. Jena 1793. Zehnter Abschnitt. Von den Wundern.

begreiflicher Weise gezwungen wird. Als ein durch Vernunft gebildetes, geprüftes und gebilligtes Hülfsmittel zur Erleichterung und zur Uebung im eignen Gebrauche der Vernunft behält das, was man Offenbahrung nennt, seinen allgemeinen und unbestreitbaren Werth. — Nur Erkenntnißquelle und Stellvertreterin der natürlichen Erkenntnißvermögen kann und darf sie nicht seyn; am wenigsten aber vermag sie, eine von der Vernunft gebilligte Ueberzeugung von der Existenz Gottes hervorzubringen.

Vergl. Wahre Gründe, warum Gott die Offenbahrung nicht mit augenscheinlichern Beweisen versehen hat. Untersucht von J. G. Töllner. Leipz. 1764.

Tieftrunks Censur des Christlichen Protestantischen Lehrbegriffs. Berlin. 1791. S. 210. ff. Von den Wundern überhaupt. — Eben dieser Schrift erste Forts. S. 3. ff.

Lange Versuch einer Apologie der Offenbahrung. Jena 1794.

Fichtes Versuch einer Critik aller Offenbahrung. Königsberg. 1792. Zweyte Aufl. 1793.

Freymüthige Betrachtungen über die dogmatischen Lehren von Wundern und Offenbahrung. 1792.

Kritische Theorie der Offenbahrung. Halle. 1792.

Kants Religion innerhalb den Gränzen u. s. w.

Schmids Critik der reinen Vernunft im Grundrisse. (Dritte Auflage. Jena. 1794.) §. 430. ff.

(Krugs) Briefe über die Perfektibilität der geoffenbarten Religion. Jena 1795.

Schmids philosophische Dogmatik. Jena. 1796. S. 170. ff.

Die Religion als Wissenschaft, zur Bestimmung des Inhalts der Religionen und der Behandlung ihrer Urkunden. Neustrelitz. 1795.

Niethammers Versuch einer Begründung des vernunftmäßigen Offenbahrungsglaubens. Leipz. 1798.

Critik der christlichen Offenbahrung, oder einzig möglicher Standpunkt, die Offenbahrung zu beurtheilen. Leipz. 1798.

Unmöglichkeit einer theoretischen Erkenntniß Gottes.

Zweytens; das Daseyn Gottes kann auch nicht aus Gründen der blos theoretischen Vernunft mit apodiktischer Gewißheit erkannt werden.

In der Critik der Vernunft werden folgende hierhergehörige Sätze bewiesen:

1) Die Vernunft führt uns zwar auf die Idee eines absolutnothwendigen und allerrealsten Wesens;

2) Sie findet es ihrem spekulativen Interesse gemäs, diese Idee ihrem anderweitigen Gebrauche zum Grunde zu legen;

3) Sie

3) Sie findet überall keinen Grund, ihr Würklichkeit eines Objekts abzusprechen.

4) Allein sie vermag es auch nicht — weder a posteriori (physikotheologisch), noch schlechthin a priori (ontologisch), noch comparativ a priori (cosmologisch) —, ihr dieses Objekt, das ausserhalb dem Sinnlicherkennbaren liegen müßte, als existirend apodiktisch zu sichern, oder auch nur,

5) ohne willkührlich oder gar widersprechend zu verfahren — dem Begriffe davon anschauliche Merkmahle unterzulegen, weil sie keine sinnlichen Anschauungen darauf anwenden darf, und keine übersinnlichen, aus Mangel an specifischer Kenntniß von denselben, darauf anwenden kann.

6) Die Gottheit ihrer Spekulation bleibt also nur eine reine, erhabene, unbestreitbare, aber Anschauungsleere und blos subjektiv gültige Idee, ohne objektiv erkennbares Objekt.

7) Was uns nöthigt, und eben dadurch auch berechtiget, diese Idee (anthropomorphistisch) zu versinnlichen, und ihr Objekt als existirend schlechterdings vorauszusetzen, ist ein Bedürfniß, welches wir ohne vorausgehende Idee von Sittlichkeit nicht hätten. Das Prädikat eines an sich guten Willens liegt aller weitern Bestimmung dieses

Begrif-

Begriffes, so wie der Vorstellung von seinem Daseyn, zum Grunde; weder das eine noch das andre ist also von vorausgehenden sittlichen Ueberzeugungen unabhängig. Diese können also nicht auf jenem wiederum beruhen.*)

Ueber die Unmöglichkeit einer theoretischen Erkenntniß von dem Willen Gottes.

Zweytens, was die Erkenntniß von dem göttlichen Willen betrift, so

1) lehrt die Cr. d. r. V., daß wir durch bloße Spekulation nicht einmahl das Daseyn eines göttlichen Willens überhaupt, ohne specifische Bestimmung desselben apodiktisch erkennen können.

2) Vorausgesetzt, daß Gott etwas will, so müßte ich (den Inhalt seines Willens) das, was er will, erkennen, entweder durch Offenbahrung, oder durch das natürliche menschliche Erkenntnißvermögen d. i. durch Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft.

Allein in keinem dieser möglichen Fälle findet eine solche Erkenntniß desjenigen statt, was die Gottheit will, worauf eine zuverläßige Erkenntniß der menschlichen Pflichten ursprünglich gegründet werden könnte.

Eine

*) Vergl. Schmids philosophische Dogmatik. Jena. 1796.

Eine sittliche Offenbahrung wird hier betrachtet

1) entweder in eigentlicher Bedeutung, als übernatürliche und übervernünftige Erkenntnißquelle sittlicher Gesetze; als ein übernatürliches Princip sittlicher Vorschriften, für welche die Vernunft kein eignes Vermögen besitzt, sie auch hinterher zu prüfen und zu erkennen.

In diesem Sinne ist sie ohne Einschränkung zu verwerfen, und die Anerkennung derselben (aus eigner Empfindung und Anschauung oder aus historischem Glauben) d. i. der sittliche Mysticismus ist gleich vernunftwidrig, sittenverderblich und für die Menschheit entehrend, er mag sich als Fanaticismus oder als Aberglaube äussern. Man müßte es denn vernünftig finden, der Vernunft im Urtheilen und Handeln zu entsagen; den Sitten zuträglich, sie der Leitung der Vernunft zu entziehen, und der Menschheit würdig, ihre moralische Selbstständigkeit aufzugeben.

Ueberdem setzt der Glaube an Offenbahrung den Glauben an die Wahrhaftigkeit des göttlichen Willens, dieser den Glauben an Sittlichkeit Gottes überhaupt, dieser Glaube aber setzt endlich einen Begriff und eine Ueberzeugung von sittlichen Grundsätzen voraus, die höheren und ältern Ursprungs seyn müssen, als alle Offenbahrung.

Betrachtet man aber

2) die

2) die Offenbahrung nur als ein auſſerordentliches, durch die göttliche Vorſehung veranſtaltetes, Erkenntniſsmittel ſittlicher Geſetze, die von der Vernunft geprüft, und als vernünftig durch ihr eignes Vermögen anerkannt werden können und ſollen; wo alſo kein blinder Glaube erfordert wird:

ſo wird zwar nach dieſer Vorſtellungsart von Offenbahrung weder dem Vernunftgebrauche überhaupt, noch bey ſittlichen Gegenſtänden, dadurch Abbruch gethan, vielmehr ſoll ein ſolcher Unterricht die eigne ſittliche Entwickelung des Menſchen befördern. Es wird aber zugleich eingeräumt, daß es eigentlich und urſprünglich die Vernunft ſey, woraus das Sittengeſetz und die Erkenntniß deſſelben entſpringt. Denn

(1) Eine ſolche Offenbahrung dürfen und ſollen wir ſelbſt prüfen, ob ſie der Gottheit würdig und der Menſchheit angemeſſen ſey oder nicht. Beydes kann nur nach ſittlichen Principien geſchehen. Stellte man ſich nun dieſe als urſprünglich abhängig von Offenbahrung ſelbſt vor, ſo wäre dieß der offenbahrſte Zirkel in unſerm Schlieſſen, und hübe die Vorausſetzung wieder auf, ohne die eine ſittliche Offenbahrung durchaus unzuläßig ſeyn würde. Was die Vernunft prüfen ſoll, das muß doch zuletzt aus ihr entſprungen ſeyn.

(2) Nicht die erſte Idee von Sittlichkeit, ſondern nur einzelne Arten der Anwendung von ihr

ihr, d. i. einzelne Vorschriften, lassen sich also von Offenbahrung herleiten. Sonst wäre alle vernünftige Prüfung und sittliche Billigung ihrer Vorschriften nach sittlichen Principien unmöglich.

(3) „Diese göttliche Offenbahrung kann doch „nur auf gewisse göttliche, allgemeine „Gesetze, nicht aber für alle die „tausend und tausend einzelne „Vorfälle auf den göttlichen Willen hin„weisen. Hier muß erst der Handelnde über „die sittliche Güte der vorliegenden Hand„lung den Ausspruch seiner Vernunft hören, „um nach diesem über Gottes Verbot oder „Gebot dabey zu urtheilen. Noch immer pflegt „selbst der Christ nach dieser Weise zu erfah„erfahren.“ Mutschelle. Dieß setzt anderweitige, ursprüngliche, sittliche Vernunftgesetze voraus, nach welchen selbst der Ausleger der heiligen Schriften seine Erklärungen einrichten muß.

(4) „Es ist einer unpartheyischen Prüfung entgegenstehender Vernunftgründe oft nach theilig, wenn der Untersucher schon ein durch andere Autorität vorgestecktes Ziel im Auge hat, auf welches er die Reihe seiner Schlüsse hinlenkt.“ Garve z. Payley.

(5) „Unsere moralischen Einsichten können und müssen in vielen Punkten genauer seyn, als bey dem ersten Unterrichte der Menschen, auch wenn dieser von Gott selbst herkam, erfordert wurde.

Und

Und es kann also nicht immer schicklich seyn, zu Bestätigung unserer ietzigen Begrife über die Pflichten, auf einem frühern Unterricht zurückzugehen." Ebenderselbe. *)

Um aber durch bloße Vernunft d. h. hier, durch den natürlichen Gebrauch des menschlichen Erkenntnißvermögens zu derienigen Kenntniß von dem Willen der Gottheit zu gelangen, die unsern sittlichen Erkenntnissen zur Grundlage dienen soll, sind nur folgende Wege gedenkbar:

A. der Weg der Erfahrung, a posteriori;

B. der Weg a priori, und zwar

1. aus

*) Vergl. Joh. Stinstra Warnung vor dem Fanaticismus — herausgeg. v. A. F. W. Sack, Berlin 1752. 8.

Ueber die Schwärmerey. Eine Vorlesung von Leonh. Meister. Bern, 2 Bänd. 1775. 1777. 8.

Io. Gottl. Toellneri Disquisitio, utrum Deus ex mero arbitrio potestatem suam legislatoriam exerceat, an vero ita, ut ratio humana etiam legum divinarum perfectionem perspiciat. — *H. A. Pistorii* Commentatio in quaestionem: exercetne Deus ius leges ferendi pro arbitrio, an ita, ut rationes legum divinarum mens humana intelligere queat. Lugdun. Bat. 1770. 4.

Erziehung des Menschengeschlechts, von Lessing.

Briefe über die Perfectibilität der geoffenbahrten Religion. Leipzig. 1795. 8.

Prüfung der Kantischen Religionsphilosophie in Hinsicht auf die ihr beygelegte Aehnlichkeit mit dem reinem Mysticism, vom Reinhold Bernhard Jachmann. Königsberg. 1800.

1. aus theoretischen Gründen, nehmlich

a. rein a priori, oder

b. comparativ a priori.

2. aus Gründen der praktischen Vernunft.

Alle diese Wege, den letztern ausgenommen, führen zu keiner solchen Kenntniß des göttlichen Willens, als zu Gründung einer Sittenlehre nöthig wäre; auf dem letztern wird zwar eine Vorstellung von dem Willen der Gottheit gefunden, die aber ein anderweitiges Princip der Sittenlehre schon voraussetzt.

Alle diese mögliche Wege sind auch würklich betreten worden. Der erste gangbare Weg ist der Weg der Erfahrung, a posteriori. — Wenn ich aber auch alles, was in der Welt geschieht, auf den göttlichen Willen, als auf seinen höchsten Bestimmungsgrund beziehe, so erfahre ich doch nur Begebenheiten, und ihre Gesetze, d. i. Naturgesetze, Regeln, wornach alles in der körperlichen und geistigen Welt geschieht. Ich lerne meine Triebe und Neigungen kennen, und erfahre, wozu diese mich antreiben. Nach diesen Gesetzen und nach der Naturordnung, die auf meine Glückseligkeit abzielt, ist alles gleich gesetzmäßig, *) natürlich, der

*) *Spinoza Tract. Polit. Cap. II. §. 5. — — Est enim homo, siue sapiens, siue ignarus sit, naturae pars, et id omne, ex quo vnusquisque ad agendum determinatur, ad naturae potentiam referri debet, nempe quatenus haec per naturam huius, aut illius hominis definiri potest. Nihil namque homo, seu*

der Einrichtung der Welt, der Verbindung ihrer Kräfte, und folglich dem Willen der Gottheit durchaus entsprechend. Ohne unser Wissen und Wollen leben wir alle in diesem Sinne der Natur und ihrem allgemeinen Gesetze getreu, wenn wir unter dem letztern lediglich die Gleichartigkeit und Einheit der Verknüpfung der Weltbegenheiten verstehen: Beziehen wir aber auch diese Gesetze auf gewisse Naturzwecke, die wir als göttliche Zwecke denken können: so scheint auch dann alles und iedes Würken ohne Unterschied diesen Zwecken entsprechen zu müssen. Mache ich meinen persönlichen Zweck, die Glückseligkeit, zum Zweck der Natur und Gottes in Ansehung meiner: so finde ich auch da eine allgemeine Nothwendigkeit meiner Natur, ihn zu verfolgen. — Es giebt demnach cosmologisch,

ratione, seu sola cupiditate ductus, agit, nisi secundum leges et regulas naturae; hoc est, ex naturae iure. §. 8. — — *Natura non legibus humanae rationis, quae non nisi hominum verum vtile et conseruationem intendunt, continetur; sed infinitis aliis, quae totius naturae, cuius homo particula est, aeternum ordinem respiciunt, ex cuius sola necessitate omnia indiuidua certo modo determinantur ad existendum et operandum. Quicquid ergo nobis in natura ridiculum, absurdum aut malum videtur, id inde est, quod res tantum ex parte nouimus, totiusque naturae ordinem et cohaerentiam maxima ex parte ignoramus, et quod omnia ex praescripto nostrae rationis vt dirigerentur volumus; cum tamen id, quod ratio malum esse dictat, non malum sit respectu ordinis et legum vniuersae naturae, sed tantum solius nostrae naturae legum respectu* — Man sieht aus diesem Beyspiele, wohin endlich eine Philosophie führen müsse, die von blos theoretischen Begriffen — Welt und Gottheit — ausgeht, um den Begriff von Moralität darnach zu bestimmen.

logisch, d. h. wenn ich blos das Verhältniß meiner Handlungen zur Welt, als zu einem gesetzmäßig geordneten und verknüpften Ganzen sehe, keinen Unterschied zwischen Tugend und Laster. Ich werde mich zwar gewisser Gesetze der Vernunft, als eines eigenen Naturvermögens, bewußt; es sind aber auch Gesetze des sinnlichen Begehrens da. Cosmologisch sind sie sich beyde gleich. Blosse Erfahrung kann mich nicht belehren, daß die Gottheit den Vernunftgesetzen einen Vorzug vor den Gesetzen des sinnlichen Begehrens eingeräumet wissen wolle. *)

Der zweyte denkbare Weg ist der Weg a priori. Hier müßte man entweder von Principien der theoretischen oder der praktischen Vernunft ausgehn. Die theoretische Vernunft geht entweder unmittelbar von der reinen Idee eines göttlichen Wesens aus, die die Vernunft aus sich selbst, unabhängig von der Betrachtung der würklichen Welt, hervorbringt, oder sie schließt aus gewissen Erfahrungssätzen (comparativ a priori).

Die spekulative, rein a priorische Vernunftidee von einem unbedingt realen und nothwendigen Wesen ist gar keiner, durch bloße theoretische Philosophie erweislichen, Bestimmung fähig, woraus sich ein göttlicher Wille überhaupt, geschweige denn die Art und Beschaffenheit oder das Obiekt desselben ableiten liesse. Die reine spekulative Vernunft gewährt sogar nicht einmahl die Einsicht in die Möglichkeit eines unendlich vollkommenen Wil-

*) Vergl. Platners Philosophische Aphorismen. Zweyter Theil. Zweyte Ausgabe. 1800. §. 209.

lens, noch ob derselbe mit wesentlichen Realitäten des Unendlichen streite, oder vereinbar sey.

Nehme ich auch comparativ a priori, oder nach der Analogie Wohlseyn der lebendigen Wesen als göttlichen Zweck in der Welt an, so ist doch aus diesem Zwecke, der sich auf (cosmische, nichtsittliche) Güte und Weisheit (eigentlich, Kunstfähigkeit) des göttlichen Wesens gründet, das Verhältniß dieses göttlichen Willens zu dem unsrigen, und die bestimmte Beziehung irgend einer unsrer Handlungen auf den obersten Weltplan und die Beförderung desselben (was wir thun sollen, um das von Gott intendirte Wohlseyn zu befördern,) kein möglicher Gegenstand unseres Erkennens. Es bleibt immer die vorige Indifferenz. Denn, ohne höhere sittliche Grundsätze zu Hülfe zu nehmen, können wir nicht wissen, wiefern unsre wissentliche und vorsätzliche Einstimmung mit dem göttlichen Willen dazu erfordert werde, oder worinn unser bestimmter Beytrag zu Beförderung des Weltbestens bestehen solle. — Und doch ist auch diese Voraussetzung (daß Wohlseyn der lebendigen Wesen göttlicher Zweck sey) durch bloß theoretische Vernunftgründe (physikotheologisch) nicht vollkommen zu rechtfertigen, sondern sie beruht vornehmlich auf sittlichen Gründen, die, wenn das Räsonnement sich nicht im Kreise herumdrehen soll, unmöglich wiederum in dem erkannten göttlichen Willen logisch gegründet seyn können. Ohne Principien der praktischen Vernunft und blos nach dem zu urtheilen, worauf uns die teleologische Weltbetrachtung für sich selbst leitet, ist es noch immer gedenkbar, daß vielleicht das Wohlseyn von dem Urheber der Natur gar nicht als Zweck beabsichtiget, sondern daß dasselbe ein absichtloser Erfolg

blind-

blindwürkender Kräfte sey. Sogar der Gedanke enthält alsdenn keinen Widerspruch: vielleicht ist das Wohl nur ein unvermeidlicher Anhang des eigentlich intendirten Uebels. *) —

Die praktische Vernunftidee von der Gottheit, als dem moralisch besten Wesen, enthält allerdings solche Merkmahle, deren Entwicklung auf moralische Vorschriften leitet.

Allein diese Idee ist abgeleitet von dem Begriff „moralische Güte“ überhaupt; sie stellt ein Subiekt vor, worinne der reine Vernunftwille von allen sinnlichen und andern Einschränkungen abgesondert vorhanden ist. Diesen Begriff von sittlicher Vollkommenheit muß ich also vorher in mir selbst haben, um ihn analogisch auf das Urwesen überzutragen, und in ihm zu personificiren. Im Besitz dieses Begriffes, als eines Princips, warum und wornach ich den göttlichen Willen als gut gedenke, darf ich die Regel für meine Handlung nur unmittelbar aus der Urquelle der praktischen Vernunft schöpfen, ohne durch einen müßigen Umweg

*) Wer entweder eine theoretische Erkenntniß Gottes für möglich, oder den moralischen Glauben an die Gottheit für psychologisch unmöglich hält, der muß freylich diesen Ausspruch in der ersten Rücksicht grundlos, in der andern hart und trostlos finden. So z. B. Platner in seiner neu ausgearbeiteten Moralphilosophie §. 214. Wer der entgegengesetzten Ueberzeugung ist, der kann im wissenschaftlichen Vortrage selbst die Ausdrücke über diesen Gegenstand nicht mäßigen, ohne der guten Sache etwas zu vergeben. In Absicht auf populäre Schriften finde ich Hrn. Platners Erinnerung sehr treffend.

sie aus dem göttlichen Willen abzuleiten, wo ich sie erst selbst hineingeleitet habe. *)

Wie verpflichtet der göttliche Wille?

Man fragt drittens: warum soll ich den Willen der Gottheit zum Urbild für den meinigen machen? warum Gott gehorchen?

Weil

*) Daher läuterten und erweiterten sich die Begriffe von Gott und seiner Handlungsweise, der Gerechtigkeit, in eben der Ordnung und in dem Maaße, wie die sittlichen Begriffe überhaupt gereinigter und vollständiger wurden. — Wird aber Tugend schlechterdings von Religion abhängig gemacht, und der Vernunft an sich selbst das Recht auf Bestimmung der Moralität entzogen, so verspert man ihr allen Zugang, die sittlichen Begriffe zu verbessern, und man hat kein Mittel übrig, die Spuren ehemahliger Roheit der sittlichen Denkart allmählig auszulöschen. Hierdurch wird es aber auch eben so unmöglich, in Ausbildung religiöser Begriffe mit der übrigen Cultur der Menschheit fortzuschreiten. Ja die Cultur des menschlichen Geistes überhaupt wird gehemmt, wenn diese sich an den interessantesten und wichtigsten Gegenständen durch freyes Urtheil zu üben, vermittelst einer positiven Religion verhindert wird.

Man pflegt zwar in diesem Falle durch eine sogenannte vernünftige oder moralische Auslegung der Urkunden, worauf eine positive Religion beruhen soll, dem Uebel einigermaaßen abzuhelfen und die positive Lehre der Aufklärung, den Vorurtheilen und dem Geschmacke des Zeitalters jedesmal zu accommodiren. — Allein theils ist dieser Weg mehrentheils

historisch

Was soll es sein, wie soll es sein?

3) Weil Gott es will! Also, Gott will es! Gott will es! Ich will es! Ich will es! Ich

10 Wie, Du, Freundin, meinen Kuß
Lohnst der Stunde, wo Du mir
Deine Liebe, Deine Treue
Ewig, ewig schwurst, und wo
Du mir Deine Hand, die weiße,
Zum Gelübde reichtest, bei
Deinem Augenlicht, dem blauen,
Deinem Haar, dem goldnen schwurst.

15 Wie, ich habe mich belogen, mich in Dir getäuscht, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

20 Wie, ich habe mich belogen, mich in Dir getäuscht, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

25 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

30 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

35 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

40 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

45 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

50 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

55 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

60 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

65 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

70 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

75 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

80 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

85 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

90 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

95 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

100 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

105 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

110 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

115 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

120 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

125 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

130 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

135 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

140 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

145 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

150 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

155 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

160 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

165 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

170 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

175 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

180 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

185 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

190 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

195 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

200 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

205 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

210 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

215 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

220 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

225 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

230 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

235 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

240 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

245 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

250 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

255 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

260 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

265 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

270 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

275 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

280 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

285 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

290 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

295 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

300 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

305 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

310 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

315 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

320 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

325 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

330 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

335 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

340 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

345 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

350 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

355 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

360 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

365 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

370 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

375 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

380 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

385 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

390 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

395 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

400 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

405 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

410 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

415 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

420 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

425 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

430 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

435 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

440 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

445 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

450 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

455 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

460 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

465 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

470 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

475 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

480 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

485 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

490 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

495 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

500 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

505 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

510 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

515 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

520 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

525 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

530 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

535 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

540 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

545 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

550 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

555 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

560 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

565 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

570 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

575 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

580 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

585 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

590 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte!

595 Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte! Du bist nicht, was Du mir schienst, Du bist nicht, was mein Busenverlangen zärtlich suchte, Du

Gesetz zur gerichtlichen Behandlung der Streitigkeiten zwischen Herrschaften und Dienstboten, gegen den 1. Februar, 1810.

Wir Maximilian Joseph, von Gottes Gnaden König in Baiern, etc. etc. etc.

Bekennen und thun Kraft dieß: Nachdem Unsere Gesetze, über die gerichtliche Behandlung der Streitigkeiten zwischen Herrschaften und Dienstboten, noch nicht in allen Theilen Unserer Reiche gleichförmig eingeführt sind, und nachdem Wir es für nothwendig halten, solche gleichförmig einführen zu lassen, so haben Wir, nach Anhörung Unserer Reichsräthe, und Unserer Ministerial-Conferenz, folgendes Gesetz, welches auch in Unserer Pfalz, und in Unserm Antheile von Schwaben, Gültigkeit haben soll, gegeben, und geben es hiemit, wie folgt:

Ueber und in Streitigkeit der Herrschaft und Dienstboten, soll nach einer gewissen Klage, und Antwort, von Seiten des Dienstboten, Folgendes

Statt finden:

Wenn

Wenn Herrschaft Dienstboten verabschiedet, so haben

Wenn Gott Adam erschaffen hatte, und Eva aus seiner Rippe bereitete, da schlugen sie zusammen, und wurden ein Fleisch, und sie waren nackend, und schämten sich nicht. Und sie hatten auch Macht, daß sie gebären sollten, und sie gebaren auch, und sie hatten Macht, daß sie sollten Kinder haben, und sie hatten auch Kinder. Und sie hatten Macht, daß sie sollten Leute machen, und sie machten auch Leute. Und sie hatten Macht, daß sie sollten Menschen machen, und sie machten auch Menschen

gebilligt seyn. Die Gesinnung des Gehorsams, die wir der Gottheit weihen, ist unmittelbar der Vernunft und ihrem eigenen Gesetze gewidmet, die wir uns nur in der Gottheit gänzlich rein von allem sinnlichen Zusatze und Verderbnisse denken. Wir gehorchen ihr, wie wir jedem vernünftigen Wesen, wenn es in dieser Bestimmung gebietet, deshalb Folge leisten, weil wir selbst diese gesetzgebende Kraft besitzen.

Allein in einer positivreligiösen Moral, welche den ersten Begriff der Sittlichkeit einzig und allein von einem bekanntgewordenen göttlichen Willen herleitet, kann ohne Widerspruch mit ihrem Grundbegriffe diese letztere Vorstellungsart nicht angenommen werden. Denn in einer solchen Moral wird der Innhalt nicht als Charakter der Göttlichkeit und Verbindlichkeit, sondern umgekehrt, die Göttlichkeit als Grund der Verbindlichkeit der moralischen Vorschriften, ohne Rücksicht auf ihre innere Beschaffenheit vorgestellt.*)

Aehnliche Wahrheiten, welche den Irrthum eines theologischen Moralprincips veranlaßt haben.

Anlaß zu der Täuschung, daß alle Moralität von dem göttlichen Willen ursprünglich und einzig in unsrer Erkentniß bestimmt werde, geben hauptsächlich folgende Wahrheiten, die mit den Irrthümern dieses Systems in einer scheinbaren Verwandtschaft stehen:

1. Um

*) Die reine, ursprüngliche Christliche Sittenlehre ist nicht von dieser Art.

2. Ist sie eine Abwaschung mit Wasser, welches Gottes Wort und Befehl geheiligt hat, und durch dasselbe seine Kraft und Wirkung empfangen hat, nämlich die Vergebung der Sünden, das Erlösen vom Tode und Teufel, und die ewige Seligkeit allen denen, die es glauben, wie solches die Worte und Verheißungen Christi ausweisen.

3. Ist das Wasser in der Taufe nicht schlechtes Wasser, sondern es ist Wasser, in welches Gottes Befehl und Wort eingeschlossen ist, und durch welches Wort es eine Taufe, das ist, ein gnadenreiches Wasser des Lebens und ein Bad der neuen Geburt im heiligen Geist geworden ist, wie solches die Worte Pauli an Titum, im dritten Capitel, ausweisen.

4. Soll Niemand, der Vernunft oder Sinnen hat, das Wasser der Taufe verachten, sondern sich mit Ernst gebrauchen. Die Gnade, so uns durch die Taufe angeboten wird, ist so theuer, daß wir sie nicht verachten, sondern begehren sollen, daß sie uns widerfahre. Ist auch eine Verachtung, wo man sie findet, eine Sünde, wie viel mehr ist es eine Sünde, wo man sie lehrt?

5. Thun gute Lehr, daß etliche alte verlorene Fleischlinge, welche sich ihrer Taufe nicht mehr thun trösten können, in Hoffnung gnug zu haben, wenn sie nur einmal getauft sind, von den Sünden, so sie nachmals thun, nicht lassen wollen, sondern ihnen ihren Willen lassen, und ihrer Begierden folgen, welche Hoffnung sie

teriell betrachtet) sittlich gut sind. Ohne sie fehlte es dem sittlichen Willen an einem äussern Gegenstand, den er behandelte. Wäre nun dieser (die äussere Folge der Handlung) auch der Grund von aller sittlichen Güte und von ihrem Gegentheil, so wäre Gott durch die Welt, worinn wir leben, der Gesetzgeber, selbst für unsre Vernunft.

4. Um das Hinderniß der unbeschränkten Würksamkeit der sittlichen Vernunft, nehmlich den Widerstand sinnlicher Antriebe, besiegen zu können, ist die Idee der Gottheit unentbehrlich, wie bey dem vierten Problem soll gezeigt werden.

Vergl. Spaldings vertraute Briefe über die Religion.

C. Garve über den Einfluß der Religion auf die Sittlichkeit, in dess. Anmerk. zum zweyten Buche Cicero's über die Pflichten. S. 23. ff.

4.

Grundsatz der Vollkommenheit.

„*Perfice te*“ ist das Gesetz, welches die Stoische und die Wolfische Schule *) an die Spitze aller sittlichen Grundsätze stellt. Zur Würdigung dieses Grundsatzes muß

1) der Begriff von Vollkommenheit entwickelt,

2) der Innhalt der Regel erklärt, und

3) der Grund ihrer Verbindlichkeit angegeben und untersucht werden.

Dieser Lehrbegrif ist genau betrachtet nur eine vernünftige Modifikation des empirischen Sensualismus, vornehmlich in derjenigen Gestalt, worinn ihn Wolf aufgestellt hat, die von der Stoischen merklich abweicht. In der Beurtheilung muß auf beyde Formen besondere Rücksicht genommen werden. Zu Wolfs Zeiten fanden die sogenannten philosophischen oder Akkomodationstheologen auch diesen Lehrbegriff mit klaren Worten in der Bibel, namentlich Matth. 5, 48. nach einer falschen Erklärung. Der Geist dieses Systems ist nicht der Geist der

*) Man vergl. Tiedemanns System der stoischen Philosophie. Dritter Th.

Christ. Wolfii Philosophia practica vniuersalis. T. I. et II.

der Sittenlehre Jesu und seiner Apostel; aber auf den Geist einer Lehre wird auch bey solchen Vergleichungen nur selten gesehen. Weil aber unsre gangbare Sittenlehre in ihren einzelnen Pflichtgeboten aus der Christlichen Schule vornehmlich herstammt, so werden diese gewöhnlich in jedes System hineingetragen, und ganz natürlich jedes System diesen Theilen nach auch wieder in dem Christenthume gefunden. —

Versteht man unter Vollkommenheit in praktischem Sinne*) zweckmäßige Einheit des Mannigfaltigen, so ist Vollkommenheit des Menschen (oder eines vernünftigen Wesens überhaupt) die Zusammenstimmung seiner mannigfaltigen Kräfte und ihrer Würksamkeit, vornehmlich ihres freyen Gebrauchs, zu seinem höchsten Zweck. Sie erfordert demnach

1) Rea-

*) Die theoretischen und metaphysischen Bedeutungen der Vollkommenheit haben Einfluß auf den Sinn dieses Wortes in der praktischen Philosophie. S. mein Wörterbuch, in der Rubrik: Vollkommenheit. — Die Vollkommenheit kann ein Objekt des Willens seyn; entweder materiell in concreto, als ein Ideal von übereinstimmenden Kräften zu einem bestimmten Zwecke z. B. der Glückseligkeit; oder formell d. h. die Einheit in der Würksamkeit der Kräfte selbst, als solche; das Idealische an und für sich als Zweck gedacht, ohne Voraussetzung eines andern gegebenen Zwecks, worauf sich jene Mannigfaltigkeit bezieht. — In der gegenwärtigen Untersuchung des Moralsystems der Vollkommenheit, wird dieses Princip materiell genommen. Das Princip der formellen Vollkommenheit ist mit dem reinen formalen Princip der Sittenlehre Eines und eben dasselbe.

1) Realitäten oder Kräfte; zunächst innere (der Person), dann aber auch äussere (ihres Zustandes), sofern diese die ersten erhalten, vermehren und unterstützen.

2) Mehrheit und Mannigfaltigkeit dieser Kräfte.

3) Einen Zweck, oder mehrere, die sich auf Einen höchsten als Mittel beziehen lassen.

4) Systematische Uebereinstimmung der Art, des Grades und der Richtung sämtlicher Kräfte mit diesem Einen Zweck.

Je mehr Kräfte, je würksamer diese an sich selbst sind, je einfacher und innerlich größer der Zweck ist, worauf sie abzielen, je bestimmter und vollständiger die Beziehung aller Kräfte auf diesen Einen Zweck ist — desto größer ist die relative Vollkommenheit. Vollständige zweckmäßige Einheit würde praktische Vollkommenheit in absolutem Verstande seyn.

Die praktische Vollkommenheit des Menschen *) ist

1) eine natürliche, insofern schon die Natur das Daseyn zweckmäßiger Kräfte und ein im Ganzen höchst zweckmäßiges Verhältniß derselben

*) Zur weiteren Entwickelung kann man vergleichen meine Empirische Psychologie, Erster Th. §. 16. Zweyter Th. §. 86. ff.

ben bestimmt hat; z. B. Sinne, Einbildungskraft, Verstand, Selbstliebe, Sympathie.

2) eine erworbene, insofern wir selbst durch eigene Thätigkeit diese natürlichen Kräfte erhöhen, und in ein zweckmäßiges Verhältniß setzen, z. B. durch Disciplin und Kultur der Seelenkräfte. Der moralische Grundsatz geht eigentlich nur auf die letztere, und setzt die natürliche Vollkommenheit nur als theoretische Bedingung der Möglichkeit seiner Ausführung voraus.

Die erworbene Vollkommenheit besteht theils in einem höhern Grad und einer zweckmäßigen Vereinigung der innern, dem Menschen wesentlichen Kräfte — innere Vollkommenheit; theils in der Verbindung mit gewissen äussern Hülfskräften, welche die Würksamkeit der innern erhalten, verstärken und erweitern können, z. B. Vermögen, Verbindungen mit Menschen — äußere Vollkommenheit. Die letztere ist nur in Beziehung auf die erstere — Vollkommenheit des Menschen.

Der aufgestellte Grundsatz: „Mache dich so vollkommen, als möglich" heißt demnach so viel als:

1) Erhalte deine innern Kräfte.

2) Erwirb dir äussere, zufällige Kräfte.

3) Verstärke deine Kräfte, d. h. verschaffe ihnen mehr Würksamkeit, theils durch innere Kul-

tur, theils durch Wegräumung der Hindernisse, die ihrer freyen Würksamkeit im Wege stehen.

4) Richte sie im Gebrauche alle auf Einen Zweck; durch harmonische Kultur *).

5) Verhüte, so viel wie möglich, Einschränkung der Würksamkeit der einen Kraft durch die andere; durch Disciplin *).

Kräfte werden, wie die Erfahrung lehrt, erhalten und gestärkt durch den Gebrauch; harmonisch gestärkt durch systematische Richtung. Also:

setze alle deine innern und äussern Kräfte in harmonische Würksamkeit.

Praktische Bedeutung und Anwendbarkeit erhält dieser Grundsatz erst durch die Bestimmung der Einheit des Ziels oder des Zwecks, worauf alle diese verschiedenen Kräfte bezogen und gerichtet werden sollen. Dieser Zweck ist

1) entweder die Summe der Kräfte, oder die Bedingungen eigner Würksamkeit selbst;

2) oder

*) „Man nennt den Zwang, wodurch der beständige „Hang von gewissen Regeln abzuweichen, eingeschränkt „und endlich vertilgt wird, die Disciplin. Sie „ist von der Kultur unterschieden, welche blos eine „Fertigkeit verschaffen soll, ohne eine andere, schon „vorhandene, dagegen aufzuheben.“ Kants Critik d. rein. Vern. S. 737. —

2) oder der innre Genuß der Kräfte, und ihres Gebrauchs für sich selbst;

3) oder der Genuß der äussern Würkungen, die aus dem Gebrauch der Kräfte erst entspringen.

Ist die Summe der Kräfte oder das höchstmögliche Maaß eigner harmonischer Würksamkeit das höchste Ziel: so ist zwar

1) dieser Grundsatz ein nothwendiger Gegenstand der Billigung eines vernünftigen Wesens. Allein

2) der Grund seiner praktischen Gültigkeit ist nicht unmittelbar evident, sondern er setzt ein höheres Princip voraus, welches ihm das Gepräge der Moralität giebt. *)

3) Dieser höhere Grundsatz müßte die praktisch oberste Kraft, oder das höchste Gesetz bestimmen, dem alle übrige Kräfte unterwürfig seyn müssen, um harmonisch und systematisch würken zu können. Ausserdem kann ein blos zufälliges Ordnen seiner Kräfte keine systemartige Einheit zu Stande bringen. Der Grundsatz hat, für sich betrachtet, den Fehler, daß

*) Dieses höhere Princip ist das formale, welches unten näher angegeben wird. Wenn nach diesem Princip in den Maximen meiner Handlungen absolute Einheit herrschen soll: so folgt daraus allerdings, daß auch meine Kräfte in harmonische Thätigkeit gebracht werden müssen.

er unbestimmt, und also auch keiner bestimmten Anwendung fähig ist.

4) Ausbildung der Kräfte überhaupt ist kein Begriff, der die Sittlichkeit oder Unsittlichkeit des Handelns bestimmt unterschiede. Man müßte denn vorher die moralische Kraft an die Spitze der übrigen Kräfte stellen; dieß würde aber eine Kenntniß von Moralität voraussetzen, die von diesem Princip unabhängig wäre. — Sonst trägt jede Handlung zur Ausbildung der Kräfte etwas bey, und ein kluger, muthig und standhaft ausgeführter, obgleich boshafter Plan, müßte mehr moralischen Werth haben, als eine einfache, redliche und wohlthätige Handlung, weil diese letztere vielleicht weniger die Kräfte übt, als der erstere. — Ein Ausspruch, wogegen der gesunde praktische Verstand sich laut erklärt.

Innerer Genuß, als beabsichtigter Erfolg von der Anwendung unsrer Kräfte, ist

1) Naturzwek, und ihn zu suchen, ein Naturgesetz unsers Begehrungsvermögens, sofern dasselbe innerlich, d. i. durch eigne Thätigkeit, afficirt wird.

2) Dieses Naturgesetz würkt aber in natürlicher Verbindung mit einem andern, nicht minder natürlichem Streben nach äusserem Genuß, d. i. nach einem Vergnügen, welches aus Befriedigung des allgemeinen Triebes, von aussen afficirt zu werden, seinen Ursprung nimmt, und wird durch diesen beygeordneten Trieb vielfältig ein-

Abgeschieden, und in abgesonderten Flaschen wohl aufgehoben.

§. 7. Der reine Weingeist hält sich Anfangs in der Kälte sehr klar, aber mit der Zeitigung setzt er einen Bodensatz, und wird trübe. Wenn er aber wieder warm wird, so wird er klar, und bleibt es, wenn er beständig warm gehalten wird. Wird er aber wieder kalt, so wird er wieder trübe. Diese Erscheinung wiederholt sich, so oft er wieder kalt und warm wird.

§. 8. Der reine Weingeist, wenn er mit einer gleichen Menge Wasser gemischet wird, hat keine Farbe, Geruch, oder Geschmack, als vom Weingeiste. Dieses Gemische, in einer kupfernen Blase destilliret, giebt einen Weingeist, der nicht brennt, und ein Wasser, das nur einen geringen Geruch und Geschmack nach Weingeiste hat. Die Menge eines solchen Weingeistes, welche sich, in einer gleichen Menge Wasser, mit einer Flamme anzünden läßt, ist sehr klein. Die Menge eines solchen Weingeistes, welche sich, in einer gleichen Menge Wasser, mit einer Flamme anzünden läßt, ist sehr klein. Die Menge eines solchen Weingeistes, welche sich, in einer gleichen Menge Wasser, mit einer Flamme anzünden läßt, ist sehr klein. Die Menge eines solchen Weingeistes, welche sich, in einer gleichen Menge Wasser, mit einer Flamme anzünden läßt, ist sehr klein.

Vergnügen für ihn, auch als Genuß betrachtet, an seinem Werthe; denn es stimmt im Ganzen weniger mit seinen sittlichen Zwecken überein, deren Realisirung die Bedingung seines Wohlseyns und die Regel in der Wahl der Gegenstände seines Vergnügens ist. Der unbedingte Vorzug der selbstthätigen Vergnügungen vor den blos passiven ist in einem sittlichen Gesetze, nicht aber umgekehrt dieses Gesetz in jenem Vorzuge gegründet.

Den äussern Erfolg seiner Thätigkeit und den Genuß desselben sich als einziges Ziel seiner Thätigkeit vorzusetzen,

1) wird allgemein unwürdig und verächtlich gefunden, ob wir ihn gleich als Genuß betrachtet gelten, und seinen Werth in dieser Beziehung unangefochten lassen — zum Beweis, daß wir den Genuß nach einem andern Maasstab, als nach seiner eigenthümlichen Größe schätzen.

2) Dieser Erfolg selbst liegt mehrentheils ausser unserm Würkungskreise, und wer ihn zum einzigen Zweck seines Bestrebens machen wollte, der würde dabey unvermeidlichen Täuschungen und der Nothwendigkeit ausgesetzt seyn, seine Verhaltungsregeln unaufhörlich mit andern zu vertauschen, woraus zuletzt eine Verachtung aller praktischen Regeln zu entstehen pflegt; denn

3) es ist unmöglich, durch sichre und allgemeingültige Gründe zu entscheiden, welches Verfahren die im Ganzen wünschenswertheften

und

und angenehmsten Folgen nach sich ziehen werde.

Hieraus folgt nun: der Grundsatz der eignen Vollkommenheit läßt sich nicht als oberster, absoluter Grundsatz des moralischen Verhaltens rechtfertigen, welche von den drey bisherigen Erklärungen desselben man auch annehmen mag. Man kommt entweder auf ein Naturgesetz, daß in seiner natürlichen Gestalt kein Sittengesetz seyn kann, oder auf ein Sittengesetz, welches keine unmittelbare Evidenz hat und also wieder ein höheres praktisches Gesetz voraussetzt.

Ferner erkennen wir gewisse Pflichten in conkreto, als unerlaßliche und heilige Pflichten an, die sich aus dem angenommenen höchsten Princip der eigenen Vollkommenheit nicht regelmäßig, bestimmt und sicher ableiten lassen. Dieses kann also nicht das oberste und einzige, zulängliche Princip der Moral seyn.

Die Wolfische Schule hat indessen viele künstliche Räsonnements zusammengewebt, um jene strengen und lauten Forderungen des praktischen gemeinen Verstandes mit der Regel der Vollkommenheit, als oberstem Sittenprincip, in Verbindung zu bringen. Allein die Bestimmtheit, Nothwendigkeit und Reinheit der Pflichten, die wir anerkennen, läßt sich durch alle diese Deutungen und zum Theil willkührlichen Einschaltungen aus diesem Lehrbegriffe nicht herleiten.

Die Pflichten gegen andre Menschen machen hier die meisten Schwürigkeiten. Um sie

mit jenem angenommenen, seiner Natur nach egoistischen, Grundsatz zu vereinigen, beruft sich

1. Wolf selbst (Philos. pract. vniuersalis. Pars I. Cap. II. §. 220. seqq.) auf das allgemeine Bedürfniß des Menschen, in Gesellschaft mit andern Menschen zu leben, und von ihnen unterstützt zu werden, und auf das Unvermögen, sich ohne gesellschaftliche Hülfe und wechselseitige Vereinigung zur eignen Vollkommenheit auszubilden.

So richtig aber auch diese Erfahrung ist, so

a) erstreckt sie sich doch nur auf Menschen, nicht auf alle vernünftige Wesen, die zum Wohl und zur Vollkommenheit andrer etwas beytragen könnten. Aus teleologischen Gründen a priori läßt sich zwar ein allgemeinerer Zusammenhang der Wohlfahrt des ganzen Geisterreichs vermuthen; aber man müßte, um das Pflichtgesetz darauf zu gründen, Gewisheit davon erlangen, welches durch Erfahrung unmöglich ist. Sie gründet also kein absolutes Vernunftgesetz; selbst nicht für Menschen, weil alle übrige menschliche Eigenschaften, ausser der Vernunft, veränderlich sind.

b) Aus dem Grundsatz „perfice te" als einzigem Grundsatz, in Verbindung mit diesem Erfahrungssatz, folgt in Absicht auf Menschenpflicht, daß die letztere der Selbstpflicht schlechterdings (negativ und auch positiv) uns

untergeordnet sey, und sich nur so weit erstrecke, als sie nach unsrer Einsicht ein Mittel zu dem Zwecke selbsteigner Vollkommenheit abgiebt. Sie darf nicht nur nicht wider die höchste Selstpflicht streiten, mein eignes Wohl darf nie darunter etwas leiden (negative Unterordnung), sondern sie muß auch selbst (positive Unterordnung) daraus herfließen; denn ich habe nach diesem Grundsatz kein anderes Motiv zur Pflicht gegen andre Menschen, als die Selbstpflicht. So weit ich andrer bedarf, wenn und so fern mein Bemühen für andre mir Dank und Vergeltung zusichert, oder soweit ich doch ausserdem darauf rechnen darf, andere, wenn auch nicht eben die, denen ich wohlthat, werden durch meine Gutthätigkeit bewogen werden, auf ähnliche Art gegen mich zu verfahren; wenn und sofern dieser Vortheil als wenigstens eben so wahrscheinlich und eben so beträchtlich von mir vorgestellt wird, wie derjenige, den ich aufopfere; dann und insofern soll ich für andere leben. Wahre Uneigennützigkeit wäre nicht nur keine Pflicht, sondern stritte sogar, mehr als irgend etwas, gegen alle Pflicht. — Allein die Forderungen der gemeinen praktischen Vernunft gehen unläugbar weiter, und erklären die Gesinnung und Handlungsweise, welche jenem Grundsatze völlig entspricht, für eigennützig und verächtlich. Durch uneigennützige Gerechtigkeit und Wohlthätigkeit würde ich mich allerdings möglichst vervollkommnern, wenn deshalb, weil ich sie beobachte, und in eben dem Maaße,

ob, indem sie sich sagen und thun: Wir sind Gott, und wir wissen, was Gut und Böse ist, wie Adam und Eva nach dem Genusse der verbotenen Frucht, und wie alle Menschen, welche, ohne Gott zu fürchten, ihre Leidenschaften befriedigen, ohne Rücksicht auf die Gesetze, welche sie verbieten, und ohne Furcht vor den Strafen, welche sie androhen.

a) Jeder Selbstmörder bekennt, wie Gott Adam schon sagte, mit seiner That, daß er sich selbst, Gottes als Herrn, Richter und Vater, nicht bedürfe, daß er sich selbst genug sey, daß er sich selbst Gesetz und Richter sey, daß er sich selbst Vater und Versorger sey, daß er sich selbst Gott sey, und daß er sich selbst Gott bleiben wolle.

c) und was Selbstmörder, bey die nur eine Stunde von Besinnung sind, und die sich nicht selbst tödten, sondern nur Andere dazu verleiten, oder Andern Gelegenheit dazu geben, sich selbst zu tödten, Gott bekennen in ihrer Verzweiflung, das ist, daß sie sich selbst Gott sind, und daß sie sich selbst Gott bleiben wollen.

werde, wo sich alle Quellen des Vergnügens vereinigen. — Allein theils kann die Erfahrung ihrer Natur nach keine so allgemeine Wahrheit erhärten, und es lassen sich vielmehr gegenseitige Beobachtungen anführen, welche der angeblichen Allgemeinheit dieses Vorzugs Abbruch thun; theils hängt das Vergnügen seiner Stärke nach hauptsächlich von subiektiven Ursachen, als dem Temperament, der Gewöhnung und dergl. ab, wodurch öfters das ungesellige Vergnügen dem geselligen den Vorrang an Lebhaftigkeit abgewinnt. Die Verpflichtung wäre also nicht obiektiv und allgemein, sondern zufälligen und veränderlichen Bedingungen unterworfen; nicht zu gedenken, daß sie doch keine wahrhaft uneigennützige Gesinnung hervorbringen könnte, dergleichen wir durchaus zur moralischen Wohlthätigkeit erfordern. — Ueberdieß bestimmt sie keine Gränzlinie zwischen Gerechtigkeit und Wohlthätigkeit, sondern erlaubt es zuweilen, das Recht dem Vortheil aufzuopfern — wogegen der gesunde moralische Verstand laut protestirt.

b) Man verbindet Vollkommenheit in den Gründen, den Theilen und den Folgen der Handlung in Einem, aus den ungleichartigsten Bestandtheilen zusammengesetzten, Begriff, um diese Handlungen als moralisch gut zu bezeichnen. — Allein diese Verbindung fremdartiger Merkmahle erscheint als willkührlich, wenn man die Güte der Handlung lediglich aus ihrem Verhältniß

zu dem angegebenen Princip „vervollkommne dich selbst“ beurtheilet.

c) Die Vollkommenheit des einzelnen Menschen kann durch seine Mitmenschen bald unmittelbar bald mittelbar befördert werden. — Allerdings kann sie es; dieß leitet aber blos auf die Klugheitsregel, daß ich andere dazu bewegen soll, die meinige zu befördern. Und selbst diese Regel hat nur Gemeingültigkeit für die mehrsten, nicht aber strenge Allgemeinheit für alle Fälle. Der Arme hätte dann mehr Verbindlichkeit, für andre zu leben, als der Reiche, weil iener bedürftiger und sein Wohl von dem Wohlwollen anderer Menschen abhängiger ist; der Schwache mehr, als der Mächtige, weil dieser ienem mehr Schaden zufügen kann. Wie kann man ferner allgemein erweisen, daß feiner und versteckter Eigennutz nicht in einzelnen Fällen zu dieser Absicht mehr ausrichte, als reine Uneigennützigkeit? Denn alsdann müßte die Vollkommenheit des Theils iederzeit proportionirt seyn, dem Beytrage dieses Theils zur Vollkommenheit des Ganzen. Dieß gilt aber nur unter Voraussetzung von dem Daseyn eines nach moralischen Gesetzen zweckmäßig eingerichteten Ganzen. Diese hängt aber von theologischen, und nicht von Erfahrungsgründen ab. Auf theologische Gründe dürfen wir uns aber nicht einlassen, wenn erst die Frage ist: was ist Pflicht? weil die Theologie der Vernunft selbst von der Sittenlehre abhängt.

d)

d) Bey dem menschlichen Geschlechte hat die Vollkommenheit des Ganzen einen Einfluß auf die Vollkommenheit des Theiles. Also (dieß folgt unläugbar daraus) soll ich das Ganze nicht schlechterdings hintansetzen. — Allein die Frage: wie weit ich hier gehen dürfe und solle? bedarf noch immer eines höheren Entscheidungsgrundes, welcher aus dieser Bemerkung nicht hergenommen werden kann.

3. A. G. Baumgarten (Philos. pract. prima §. 43.) stützt sich auf die Maxime der Verbindlichkeit, sich auch als Mittel vollkommner zu machen.

Darzu bin ich deshalb und also auch nur in so weit verbunden, weil und sofern ich mich eben dadurch als Zweck vollkommener mache. Dieser Zusammenhang nun läßt sich theils aus der Erfahrung, theils aus Vernunftgründen zeigen. Was aber die erstere betrifft, so gilt von ihr ebendasselbe, was oben erinnert worden. Es fehlt der Beweiß der Allgemeinheit und der Proportion. Handlungen für andre werden also zwar nicht ausgeschlossen, aber auch nicht durch dieses Princip als nothwendig d. i. als unausweichliche Pflicht bestimmt. Der Vernunftgrund, den Hr. Eberhard (Sittenl. der Vernunft §. 46.) ausführt, ist ganz metaphysisch: „Wenn ich die Vollkommenheit „anderer befördere, so äussere ich meine Kraft; „diese Kraftäusserung steht allemal mit der „Vollkommenheit, die ich in andern durch ei„ne freye Handlung hervorbringe, im genaue„sten

„sten Verhältniß; weil die Vollkommenheit in „der Würkung der Vollkommenheit in der Ursa„che gleich seyn muß, sofern die Würkung von der „Ursache abhängt.“ — Allein, mich dünkt, ich kann meine Kräfte auch durch Zerstörung fremder Vollkommenheit äussern, meinen Kopf an schlauen aber verderblichen Entwürfen üben, und alsdenn ist die Würkung freylich so vollkommen (vollständig) in ihrer Art, als es ihre Ursache ist. Wenn ich gleich in diesem Falle mich durch Uebung meiner Kräfte vollkommner gemacht habe, so ist doch die praktische Vollkommenheit des andren, an dem ich meine Kräfte übte, d. i. die Summe und zweckmäßige Richtung seiner Kräfte, nicht in gleichem Verhältnisse erhöht worden. Wofern ich den Vernunftschluß nicht misverstehe, so beruht er auf einem Doppelsinn des Ausdrucks „Vollkommenheit“, die einmahl in den Vordersätzen theoretisch für Vollständigkeit der Größe, das andremahl in der Schlußfolge praktisch für Zweckmäßigkeit genommen worden. Allerdings, so viel die Kraft würksam ist, so viel liegt in der Würkung. Eine größre Kraftäusserung hat eine größre Würkung; Ursache und Würkung sind einander physisch proportionirt. — Aber größre Zweckmäßigkeit folgt daraus noch nicht.

Die Uebung meiner Kräfte wird durch Wohlwollen vermehrt, weil ich bey dieser Gesinnung einen größern Würkungskreis, ein ausgebreiteteres Interesse habe, als der Selbstsüchtige. Die Erfahrung entscheidet. Dieser Gedanke, als Motiv zur Wohlthätigkeit gebraucht,

ist

ist würdiger, als viele andre. Es ist edler, den Werth der Handlung aus ihrer innern Würkung, die sie als Handlung hervorbringt, als ihn blos aus ihrem äussern Erfolg zu bestimmen. Dieser Beweggrund hat auch mehr Allgemeinheit, weil er auch dann seine Gültigkeit behält, wenn der äußre Nutzen etwan ausbliebe. Es fehlt aber doch noch sehr viel daran, daß diese Erfahrungswahrheit einen durchaus zureichenden Erkenntnißgrund für bestimmte Pflichten gegen andere enthalten sollte.

4. Manche schieben in der Erörterung den Begriff von sittlicher Vollkommenheit hinein, die doch erst erklärt werden soll. Ein offenbarer Zirkel. Denn wenn ich nach sittlicher Vollkommenheit streben soll, so muß ich doch erst wissen, was sittlich sey. Allein dieß ist es eben, was wir durch ein oberstes Moralprincip bestimmt erfahren wollten.

Ob gleich aber der Grundsatz der selbsteignen Vollkommnheit, als Grundprincip der Sittenlehre betrachtet, verwerflich ist: so ist derselbe gleichwohl

1) vernünftig, nicht nur als Naturgesetz des Willens; sondern auch

2) als ein praktisches Gesetz desselben. Er ist

3) moralisch, wenn

a) ihm das *perfice alios* nicht unter- sondern beygeordnet wird. Dieß kann aber nur so

geschehen, daß man beyde aus einem höhern Vernunftgesetze, nehmlich aus der Idee eines Vernunftwesens als Zweckes an sich selbst, ableitet.

b) wenn Vollkommenheit nicht wiederum dem Vergnügen oder der Glückseligkeit, als Mittel untergeordnet wird. Hierinn behauptet die Philosophie der Stoa *) vor der fischen ihren Vorzug.

*) Vergl. Reb über das Verhältniß der Stoischen Moral zu Religion. Mainz 1791.

5.

Grundsatz des sittlichen Gefühles.

Wir sind von der Natur so eingerichtet, daß eine gewisse Art der Gesinnung und des Handelns von einem angenehmen Gefühl der Billigung und der Achtung, andre, von dem widrigen Gefühle der Misbilligung und Verachtung, in unserm Bewußtseyn begleitet werden. Diese Einrichtung heißt der moralische Sinn oder das sittliche Gefühl als Anlage betrachtet; deren Bestimmung es ist, uns in unsern innern und äussern Handlungen zweckmäßig zu regieren. Was uns dieses billigende Bewußtseyn giebt, ist sittlich gut; was dieß Gefühl beleidigt, sittlich böse. Der höchste Grundsatz aller Moralität ist daher:

> Folge deinem sittlichen Gefühl; denke und handle also und zu dem Zwecke, daß du angenehmer Empfindungen dieses Sinnes theilhaftig werdest, und seinen Qualen entgehest.

Wir untersuchen dabey

1) den Begriff von moralischer Empfindung und Gefühle.

2) ob und wiefern eine Natureinrichtung dazu vorhanden sey?

3) Ob und in wiefern diese zur Grundlage praktischer Regeln, und

4) insonderheit eines absoluten Sittengesetzes dienen könne? *)

Begriffe.

Man versteht unter dem sittlichen Gefühle **)

1) die

*) M. vergl. *Francis Hutcheson* Essay on the Nature and Conduct of Passions and Affections, with illustrations on the moral sense. Ed. IV. Lond. 1758. 8. Deutsch, Liegnitz 1760. 8.

Ad. Smith Theory of moral sentiment. Lond. 1767. 8. Deutsch, Braunschw. 1770. 8. Neu übersetzt. v. Kosegarten. 1790.

D. Hume Essays and Treatises. Vol. IV. New Edit. Lond. 1770. Appendix I. concerning moral sentiment. — Deutsch, Vermischte Schriften. Hamburg. 1756. 8. Erster Anhang.

Helvetius de l'Homme. Sect. V.

Lockes Versuche über den menschlichen Verstand. B. I. Kap. 2.

Feder über das moralische Gefühl, in dem teutschen Museum. 1776.

Ehlers Fasciculus disputationum philosophici argumenti. 1775.

J. G. Eberhards Amyntor. Berlin 1782. S. 167. ff. und in den Zusätzen S. 24.

Ueber das moralische Gefühl, eine Abh. vom Prof. Jakob. Halle 1788.

Platners Moralphilosophie. Neue Ausarbeitung. Lpz. 1800. S. 269. ff. S. 350. ff.

**) Ueber den Begriff von einem Gefühle überhaupt vergl. man meine Empirische Psychologie Dritter Theil.

1) die moralische Vernunfterkenntniß, sofern sie nicht deutlich, sondern nur dunkel oder klar auf unser sittliches Urtheil einfließt, und unsre Handlungen bestimmt, oder die gemeine sittliche Menschenvernunft.

2) ein eignes, reines Gefühl der Lust oder Unlust, das nur allein mit dem Vernunftbegriffe von reiner Sittlichkeit und mit der Vorstellung von gewissen Gesinnungen und Handlungsweisen, in Vergleichung mit jener reinen Idee, im Bewußtseyn verbunden ist.

3) Gefühle, die aus Befriedigung feinerer Neigungen, z. B. der Sympathie, des Wohlwollens, unabhängig von einer höhern Idee der Sittlichkeit, entspringen. **)

Nur die beyden letztern führen eigentlich mit Recht den Nahmen der Gefühle d. i. blos subjektiver Vorstellungen des selbsteignen Zustandes. Wahrheit, Recht, Pflicht u. dergl. kann man eigentlich nicht fühlen, sondern erkennen und beurtheilen. Sind aber diese Begriffe und Urtheile undeutlich:

**) Hutcheson, der klassische Schriftsteller über diesen Gegenstand, stellt das sittliche Gefühl als das undeutliche Bewußtseyn der wohlwollenden Neigungen dar. Lord Shaftesbury leitet die Moralität aus einem ästhetischen Geschmack an der Tugend ab, wonach diese als etwas Groses oder Schönes erscheint. Auch Hume betrachtet den moralischen Sinn, als einen Zweig des ästhetischen Geschmacks. Adam Smith macht die Sympathie beynahe zu der Grundanlage der ganzen Moralität.

so pflegt das damit verbundene Gefühl merklicher zu seyn, als das Urtheil, welches dasselbe in dem innern Sinne hervorbringt. Man nennt also jene undeutlichen Urtheile nur deshalb (unrichtig) Gefühle, weil sie sich durch Gefühle verrathen, und weil der Zustand des lebhaftern Fühlens gewöhnlich mit dem Zustande dunkler aber vieler Vorstellungen verbunden ist.

Das Daseyn solcher Empfindungen überhaupt, die unser praktisches Urtheil öfters, und zwar nicht selten zweckmäßig, leiten, ist Thatsache.

Daß wir über Sittlichkeit und Unsittlichkeit, Recht und Unrecht und ähnliche Gegenstände öfters ohne deutliches Bewußtseyn der Gründe urtheilen, ja sogar ohne auch nur im Stande zu seyn, uns selbst von diesen Gründen hinterher bestimmte Rechenschaft abzulegen; und daß die Richtigkeit dieses Urtheils sich öfters bey erfolgter genauer Untersuchung bewährt, ist ebenfalls Thatsache.

Daß es ferner ein reines Interesse an ächter Moralität gebe, das von keinen anderweitigen Neigungen, weder unmittelbar und nothwendigerweise, noch auch mittelbarerweise und zufällig (durch Gewöhnung und Vergesellschaftung der Gemüthszustände) abhängt, darauf scheint die Beobachtung mehrerer Erscheinungen des menschlichen Gemüthes zu führen, und es läßt sich durch keine Erfahrung widerlegen, die uns zwar auf andere mögliche Quellen von dergleichen Gefühlen aufmerksam machen, aber dadurch keinesweges das Nichtvorhandenseyn jener

Quelle

Quelle erweisen kann. Vergl. das dritte Problem.

Daß es endlich mehr als Eine Anlage unseres sinnlichen Begehrungsvermögens gebe, woraus feinere Gefühle und Neigungen entstehen, welche die gröbere Sinnlichkeit zweckmäßig einschränken, und daher die Billigung der Vernunft im Ganzen erhalten und verdienen, dieß setzt die empirische Psychologie ausser Zweifel.

Es ist aber theils der Begriff, theils auch der Ursprung der Neigungen, die man feinere nennt, vieldeutig und zweifelhaft. Man versteht darunter bald 1) solche Neigungen, die dem Menschen eigenthümlich sind, und wodurch er sich von den übrigen Thieren unterscheidet; die sich auf kein thierisches Bedürfniß gründen, sich mehr auf Einheit als auf Mannigfaltigkeit beziehen, und daher aus dem Vernunftvermögen (in weiterm Sinne) und aus dem Einfluß desselben auf die Sinnlichkeit zu erklären sind, z. B. die Neigung zum Verhältnißmäßigen, Schönen, Harmonischen, Geordneten, Einfachen im Reiche der Natur und der Freyheit (Kunst), zu Geistesbeschäftigung u. d. gl. bald 2) Neigungen, die zwar aus gröberer Sinnlichkeit entsprungen, aber durch den Einfluß der Vernunft modificirt worden sind, z. B. jeden gemäßigten, zweckmäßig geleiteten Naturtrieb; bald 3) gesellige Neigungen, die eben um deswillen den groben, selbstischen Eigennutz beschränken, und die moralischen Würkungen der Vernunft begünstigen, z. B. sympathetische Neigungen.

Das Daseyn dieser Neigungen erklärt man theils (mit Hutcheson) durch die Behauptung angebohrner (z. B. geselliger) Instinkte, theils (mit Grotius, Puffendorf, Wolf, Daries und andern) durch den Einfluß der Einbildungskraft und des feinern Eigennutzes, theils auch durch Einwürkung der Vernunft — worüber die Psychologie mehrere Erläuterung giebt.

Die Würksamkeit aller dieser bisher angezeigten Neigungen und Gefühle ist zum Theil abhängig von andern Neigungen, von ihrer natürlichen Richtung durch das Temperament, und von ihrer zufälligen Bestimmung durch Umstände und Erziehung.

Sie ist also der Richtung und dem Grade nach verschieden bey verschiednen Menschen und zu verschiednen Zeiten; folglich nicht absolut allgemein und nothwendig, noch auch vollkommen bestimmt und rein, durch bloße Beobachtung des Gefühls, von andern Gefühlen, die durch andere Triebe erzeugt werden, zu unterscheiden; endlich den Gesetzen aller andern Triebe und Gefühle gleichmäßig unterworfen.

Zur sichern und letzten Grundlage praktischer Regeln können weder jene dunklen Urtheile noch diese Gefühle keinesweges dienen. Denn

1) die Vernunft kann es unmöglich billigen, lieber unentwickelten und blos klar oder dunkel vorgestellten, als solchen Regeln zu folgen, von deren Innhalt und Grund wir ein deutliches Bewußtseyn haben. Die Aussprüche der dunkelwürkenden Vernunft sind dem

Miß-

Mißverstande und der Entstellung durch unsre Leidenschaften und Vorurtheile sehr ausgesetzt; es ist Pflicht sie zu entwickeln, und ihre Anwendung sicherer zu machen, und nur dann dem undeutlichen Urtheile zu folgen, wenn wir entweder schnell entscheiden und handeln müssen, oder durch vorausgehende Uebung und praktische Aufklärung gewöhnt sind, auch ohne langsame Ueberlegung vernunftmäßig und bestimmt zu verfahren. Das absolute Gesetz, wornach das Urtheil, wenn es moralisch seyn soll, erfolgt, und wornach auch seine Gültigkeit geprüft werden muß, ist immer ein Erzeugniß der objektiven Vernunft, und jedes dunkle moralische Urtheil ist theils die unmittelbare Folge derselben, theils die Bedingung, die vor ihrer Entwicklung zu deutlichen Begriffen und Urtheilen vorausgeht, theils auch selbst die Folge ihrer Entwicklung.

2) Die eigentlichen Gefühle, die man moralisch zu nennen pflegt, sind eben so untauglich dazu; denn

a) das reine moralische Interesse ist, als ein solches, nur durch sein Caussalverhältniß als reine und unmittelbare Würkung zu seiner Ursache, der Vorstellung eines vernünftigen Sittengesetzes, erkennbar und von fremdartigen Gefühlen unterscheidbar. Als bloses Gefühl angesehen, hat es keinen allgemeinen und entscheidenden Vorzug der Stärke und Lebhaftigkeit vor andern Gefühlen; noch auch der Dauer, wenn man von der Nothwendigkeit seines Grundes abstra-

hirt, und lediglich der Beobachtung nachgeht. Es muß also ein Vernunftgrund vorhanden seyn, dieß Gefühl vor den übrigen auszubilden, und ihm ein Uebergewicht zu verschaffen, das ihm von Natur nicht eigen ist. Wollte ich ihm um seiner selbst willen folgen, als Vergnügen betrachtet, so würde ich theils dieses Vergnügen selbst dadurch zerstören, weil das Bewußtseyn des Sittlichguten, woran es geknüpft ist, das Bewußtseyn der Uneigennützigkeit in sich schließt (welches Bewußtseyn wegfallen muß, sobald ich lediglich um des Vergnügens willen handle); theils würde die Kultur dieser Anlage zugleich eine Quelle vieler moralischen Leiden für mich eröfnen; theils würden andere Triebe sich öfters lebhafter regen, deren Befriedigung mir innigere Freuden verspräche, und vielleicht die Gewissensbisse erträglich machte. Folge ich ihm aber deshalb, weil es vernunftmäßig, aus Vernunft entsprungen, und meiner Würde gemäß ist, so ist nicht dieß Gefühl, sondern seine Quelle, die Vernunft, der Bestimmungsgrund des obersten Sittenprincips.

b) Die übrigen sittlich-analegen Empfindungen, können aus mehrern Ursachen nicht wohl Gründe zu einer obersten praktischen Gesetzgebung werden. Die überthierischen (ästhetischen) Neigungen können und dürfen nicht überall und unumschränkt über die thierischen herrschen, weil die Menschheit selbst ohne das Thierische im

Men-

Menschen nicht bestehen kann. Ihre Befriedigung verschaft uns auch nicht überall den größten Genuß, und giebt uns zwar wegen seiner Mittheilungsfähigkeit in den Augen der Gesellschaft einen äussern Vorzug, in dem eignen Bewußtseyn aber, ohne Bezug auf ein höheres Gesetz der Vernunft, keinen innern Werth und Vorzug vor dem gemeinen, niedrigen Eigennutz. Dieß gilt auch von den geselligen und sympathetischen *) Neigungen, deren blinde Befolgung ausschweifen, und selbst die Legalität der Handlungen aufheben kann, und wenigstens keinen innern, selbsterworbenen Werth giebt; deren vernünftige Leitung aber zwar sowohl äussere Legalität als auch innere Sittlichkeit hervorbringt, aber schon durch ihren Begriff auf ein höheres leitendes Princip zurückweist. Beyde Arten von Neigungen werden von der Vernunft zwar im Allgemeinen, aber nicht unumschränkt gebilliget. Ein gutes Herz kann mit einem schwachen Verstande und mit einem schlechten Charakter, ohne richtige Grundsätze, bestehen. Solche Neigungen endlich, die von der Vernunft

*) Vergl. Ueber die sittliche Güte aus uninteressirtem Wohlwollen, v. F. H. Gebhard. Gotha 1792.

(Hungers) Betrachtungen über Wohlwollen, Sympathie u. s. f.

Reche Versuch über die humane Sympathie. Düsseldorf 1794.

Platners Moralphilosophie. Neue Ausarbeitung. S. 258. ff.

durch politische und sittliche Regeln modificirt, in Absicht auf ihr Verhältniß der Größe bestimmt, und in der Wahl ihrer Objekte geleitet worden sind, veredlen zwar den Charakter und das Betragen, aber nur vermöge des Einflusses der Vernunftprincipien, den sie empfingen. Diese Grundsätze, auf denen aller Werth der Gesinnungen und des Lebens zuletzt beruht, sind aber selbst verschiedner Steigerungen zu höherer bis zur höchsten Allgemeinheit und Zweckmäßigkeit fähig, und nur die Uebereinstimmung mit einem absolut obersten Princip kann ihnen das Gepräge ächter Sittlichkeit aufdrücken.

Eine unbedingte, allgemeingültige, durch sich selbst nothwendige und durchaus bestimmte praktische Regel kann also nicht lediglich auf moralischen Empfindungen beruhen. Geschmack, Verstand, Sympathie kann sich an einer, gleichwohl unsittlichen, Handlung ausdrücken. Wir ehren zwar billig diese Natureinrichtungen, als zweckmäßig angelegte Werkzeuge in unserm menschlichen Mechanismus, welche theils die äussern Zwecke der Moralität (die Erfolge für die Sinnenwelt) vor ihrer Entwickelung bewürken, und nachher noch dieselben sichern und unterstützen; theils zur Entwickelung der moralischen Vernunft nähern oder entferntern Anlaß geben, theils auch die Würksamkeit ihrer Grundsätze auf den sinnlichen Theil des Menschen entweder erleichtern, oder (was das reine sittliche Gefühl betrifft) überall erst möglich machen *). Wir erkennen daraus (jedoch nur unter

*) Mehrere Neigungen können wir im Verhältniß zu einander als Antagonisten betrachten, die ein der Vernunft herr-

unter Voraussetzung eines höheren Grundsatzes) die Verbindlichkeit, ihnen eine zweckmäßige Kultur zu geben. Allein sie können auch schon um deswillen nicht Quelle der Erkenntniß des Sittlichguten für alle vernünftige Geister seyn, weil wir sie (sofern wir sie blos aus Erfahrung kennen, und nicht aus dem Verhältniß der Vernunft zur Sinnlichkeit a priori ableiten) nur als menschliche Eigenschaften, und auch dieß nur in unsrer gegenwärtigen Lebensperiode, betrachten dürfen. Diese höhere Ableitung führt aber auch auf einen höheren Grundsatz der Moral, und auf eine tiefer liegende Quelle der Sittlichkeit.

herrschaft günstiges Gleichgewicht in der sinnlichen Natur hervorbringen, z. B. Selbstliebe und Wohlwollen. — Der Geschlechtstrieb, einer der thierischsten Triebe, führt doch auf das Bedürfniß einer Gemeinschaft ohne Zwang, und giebt dadurch zur Socialität und zur Entwickelung sittlicher Begriffe und Gefühle einen merkwürdigen Anlaß.

6.

Grundsatz der eignen Glückseligkeit, der Selbstliebe.

Alle unsre Triebe verlangen Befriedigung, und diese gewährt dem Menschen Vergnügen. Dieses Vergnügen ist es also, wornach wir immer und überall streben und streben müssen. Wenn die Vernunft diese Triebe modificirt: so erzeugt sie aus den mannigfaltigen Gefühlen des Vergnügens den idealischen Begriff von Glückseligkeit, d. i. von einer möglichst vollkommenen Vereinigung des Genusses aller verschiednen Arten des Vergnügens im ganzen Innbegriffe des Lebens eines vernünftigen Wesens. So entwickelt sich durch Vernunft aus den einzelnen Trieben nach einzelnen Vergnügungen der Trieb nach Glückseligkeit, der seinem Ursprunge nach ein vernünftiger Trieb ist, so wie die Regeln, wornach seine Befriedigung geschehen kann, vernünftige — also (schließt man weiter) — sittlich gute Lebensregeln seyn müssen. Alle andere Grundsätze, für so ursprünglich man sie ausgab, stützten sich also auf den höchsten Grundsatz:

Strebe nach Glückseligkeit, oder:

Thue dasienige, was dir nach dem ganzen Umfange und in der ganzen Dauer deiner Existenz am meisten wohl thut. *)

Zur

*) Vergl. *Diogenes Laertius* de vitis et placitis philosophorum. Libr. X. die Grundsätze des Epikurus.

Cicero

Zur gründlichen Beurtheilung dieses Systems müssen wir vorher den Begriff von Glückseligkeit und die mit ihm verwandten Begriffe von Wohlseyn, Seligkeit, Zufriedenheit, Wohlfahrt, Glücksgütern, u. s. f. in ihre Merkmale zerlegen.

Wohlseyn ist der angenehme Zustand eines lebendigen Wesens überhaupt, und wird insbesondere vorgestellt, theils als Seligkeit, theils als Glückseligkeit.

Als Seligkeit, sofern das Wohlseyn eines lebendigen Wesen von der zufälligen Befriedigung gewisser Triebe unabhängig, und daher uneingeschränkt gedacht wird. Die Seligkeit ist also nur überhaupt das Bewußtseyn der Uebereinstimmung alles Würklichen mit dem allervollkommensten Willen, und man muß

Cicero de finibus bonorum et malorum.

Rochefoucault Maximes.

Das System, welches von diesem Grundsatz ausgeht, ist oben unter dem Nahmen des moralischen Sensualismus geschildert worden. Man nennt auch, blos Kürze halber, die Vertheidiger desselben Eudämonisten. Die beliebtesten neuern Moralisten gehören in diese Klasse. Auch die Theologen z. B. D. Bahrdt ließen sich diese Lehre gefallen, und wußten sie — wie alles, was man nur eifrig darinn sucht — auch in der Bibel zu finden. — Gegen Kant wird dieses System vertheidigt in mehrern Aufsätzen des Braunschweigischen Journals, z. B. im 7ten Stück. 1788. — M. G. L. Rapp über die Untauglichkeit des Princips der allgemeinen oder der eignen Glückseligkeit zum Grundgesetze der Sittlichkeit. Jena 1791. 8. — ist eine Widerlegung desselben.

muß dabey von aller Analogie mit unsern Gefühlen abstrahiren. *)

Als Glückseligkeit, d. i. als ein möglichst vollkommenes Wohlseyn eines lebendigen Wesens, das durch die zufällige Befriedigung seiner Neigungen bestimmt, von ihr abhängig, in iedem Zeitpunkte eingeschränkt, und daher auch innerlich eines Wachsthums ins Unendliche fähig ist.

Die Materie des Begriffs von Glückseligkeit ist also sinnlich; denn alles Vergnügen wird als Gefühl in der Sinnlichkeit angetroffen. Die Form desselben aber, die vollkommenste Größe, ist eine versuchte Anwendung der Idee des Unbedingten in der Totalität auf das Vergnügen, und stammt also von der Vernunft her.

Die Glückseligkeit oder das endliche und zufällige Wohlseyn eines vernünftig-sinnlichen Wesens, begreift in sich theils Selbstzufriedenheit, theils Wohlfahrt.

Selbstzufriedenheit ist ein Zustand der Schmerzlosigkeit und des Angenehmen (negative, positive Selbstzufriedenheit), der von der eignen gesetzmäßigen, freyen Thätigkeit seiner vernünftigen Natur und von dem Bewußtseyn derselben bestimmt wird, und als solcher nicht von Aussendingen und äusseren Bedürfnissen abhängt — ein Analogon der Seligkeit,

*) Vergl. Jakobs philosophische Sittenlehre. §. 38. 125. 132.

Seligkeit. Wer sich selbst verachtet und verabscheuet, der kann nicht glückselig seyn.

Wohlfahrt ist ein Zustand der Schmerzlosigkeit und des Vergnügens, welcher aus der Nichtverletzung oder aus der Befriedigung seiner Triebe und Neigungen vermittelst gewisser Aussendinge und ihrer Veränderungen entspringt. Sie ist ebensfalls theils negativ, theils positiv.

Ist die Veränderung ausser uns die unmittelbare und nächste Bedingung des Vergnügens, so nennt man die Würkung davon äussere Wohlfahrt; bringt sie das Vergnügen nur mittelbar, als Bedingung gewisser innerer Thätigkeiten hervor, welche eigentlich seine nächste Ursache ausmachen, so ist dieß innere Wohlfahrt.

Die Bestandtheile (Materie) der Glückseligkeit sind daher überhaupt schmerzlose und angenehme Zustände; ihr Wesen (Form), als Glückseligkeit, besteht in der systematischen Verbindung derselben zur möglichst dauerhaften, lebhaften, und ausgebreiteten Annehmlichkeit des Lebens.

Die Bedingungen derselben sind:

theils äussere, d. i. gewisse Dinge, ihre Verhältnisse unter sich und zu uns selbst, d. i. Glücksgüter und der Besitz derselben;

theils innere: Empfänglichkeit für ihren Genuß, Thätigkeit zu ihrem Erwerb, zu ihrer Erhaltung und zu ihrem Gebrauch. *)

Glück-

*) Vergl. *Seneca* de vita beata ad fratrem Gallionem.

J. G.

Glückseligkeit bezeichnet zwar, als Obiekt einer Vernunftidee (in abstracto), ein vollständiges Ganzes systematisch befriedigter Triebe und angenehmer Empfindungen; allein in der Würklichkeit (in concreto) läßt sie sich nur als eine möglichst fortschreitende Annäherung des iedesmahligen Zustandes zu diesem Ideale denken und antreffen, die unzählige Gradunterschiede zuläßt. Ihre Größe wird bestimmt

1) zunächst durch die größere Anzahl, Stärke und Dauerhaftigkeit angenehmer Empfindungen ieder Art, und durch die geringere Anzahl, mindere Stärke und kürzere Dauer der unangenehmen Gefühle.

2) entfernter weise, durch die größere Menge, Stärke und fortdauernde Würkung der Triebe, im Verhältniß zu vorhandenen Gegenständen ihrer Befriedigung; durch die geringere Zahl, schwächere Würksamkeit und kürzere Dauer der Neigungen, im Verhältniß zu vorhandenen Gegenständen, die sie verletzen würden, und zu nicht vorhandenen, die sie befriedigen könnten.

Die relative Beschaffenheit desienigen, woraus und wodurch Glückseligkeit bestehen und entstehen kann, verstattet es nicht, einen bestimmten Maasstab

J. G. Sulzers Versuch über die Glückseligkeit verständiger Wesen, in Dess. Vermischten Schriften. Leipzig. 1773. 8.

S. Maimons philosophisches Wörterbuch, und mein Wörterbuch, in der Rubrik: Glückseligkeit.

stab für die Bestimmung ihrer Größe zu erfinden und anzuwenden.

Der Grundsatz: „Mache dich so glückselig, als möglich" bedeutet demnach so viel, als:

1) Ueberhaupt: vermeide den Schmerz, und suche Vergnügen ieder Art.

2) Bestimme deine Neigungen nach den Gegenständen, und diese wiederum nach ienen, um im Ganzen die größte und dauerhafteste Annehmlichkeit deines ganzen Lebens dadurch zu bewürken. *Res submittere sibi; se submittere rebus.* Horat.

3) Insbesondere;

a) Verstärke deine Genußfähigkeit für iede Art des feinern oder gröbern Vergnügens; aber erhöhe nicht zugleich deine Empfindlichkeit für den Schmerz.

b) Erwirb und erhalte dir Glücksgüter, oder äussere Mittel der Wohlfahrt; doch laß diese Bemühungen so wenig, als immer möglich, dich im Gebrauche und Genusse ihrer selbst stören.

c) Verstärke deine innere Kraft, wodurch du dir innere Wohlfahrt verschaffen oder äussere Glücksgüter erwerben, sichern, vermehren kannst; doch laß diese Uebung dich möglichst wenig im Genusse selbst unterbrechen.

Ohne die nöthigen Einschränkungen der Sittlichkeit und Klugheit sich hinzuzudenken, ist das Erste die Maxime des Wollüstlings; das Zweyte die Maxime des Habsüchtigen, und das Dritte die Maxime des Ehrgeitzigen.

Aus der zusammengesetzten und relativen Beschaffenheit der Bestandtheile und Bedingungen der Glückseligkeit, als eines Ganzen, fließen folgende Regeln:

Vereinige in der Anwendung diese drey Maximen unter sich selbst.

Vereinige die besondern Regeln, die aus ihnen im Verhältniß zu den verschiedenen Theilobiekten deines Wohls fließen, unter einander — zur größtmöglichen Würkung für deine Selbstzufriedenheit und Wohlfahrt im Ganzen.

Bey der Wahl der Mittel zu deinem Wohle, nimm auf deine individuelle Gemüthsart (Temperament), auf deine eigenthümliche Sinnesart, oder auf die angewöhnten Neigungen, und auf deine natürlichen oder bereits erworbenen Kräfte, endlich auch auf deine äussere Lage und Verhältnisse beständige Rücksicht, um darnach der allgemeinen Regel, wie Menschen glückselig werden können, ihre nähere Bestimmung für dich zu geben.

Bey der Collision, worinn oftmahls die Erlangung eines intensiv, protensiv und extensiv größern Genusses steht, entscheide nicht par-

partheyisch nur nach Einem oder Zweyen dieser drey Maasstäbe, sondern vereinige sie.

Nimmt man einmahl eigene Glückseligkeit überhaupt für den ganzen oder doch den höchsten Zweck, und das Verhältniß einer Handlung oder Gesinnung zu ihr, für den obersten (moralischen) Bestimmungsgrund des Werthes an, der ihnen zukommen kann: so darf man die moralischen Regeln nicht auf einzelne Arten, Bestandtheile, oder Mittel der Glückseligkeit einschränken, sondern muß auf Glückseligkeit überhaupt in dem ganzen Umfang ihrer Bestandtheile und Bedingungen Rücksicht nehmen. Ferner darf man die Größe der Glückseligkeit nicht nach einem einseitigen, sondern nach einem allgemein anwendbaren Maasstab bestimmen. Dagegen muß man sein Urtheil lediglich auf diejenigen Folgen der Handlungen gründen, die ohne Voraussetzung eines höhern Moralprincips erkennbar sind, folglich — auf die natürlichen Folgen — dieses Lebens — die von einem vorausgehenden Urtheil über sittlichen Werth oder Unwerth der Handlungen ganz und gar unabhängig sind. Denn nach diesem System soll erst aus dem Verhältniß der Handlung zu ihren Folgen für meine Glückseligkeit erkannt werden, ob eine Handlung sittlich gut oder böse sey. Ich muß also erkennen, daß aus gewissen Handlungen Glückseligkeit entspringt, und ich muß dieß erkennen, ohne vorher zu wissen, was gut oder böse sey.

Epikurus blieb unter allen ältern und Helvetius (de l'homme Tom. II. Ch. 1—4.) unter den neuern Eudämonisten allein diesen gerechten Forderungen getreu. Jener sah auf die ganze Glückseligkeit, und rechnete dazu theils Zufrie-

denheit (ἡδονὴν καταστηματικὴν), theils unmittelbares Vergnügen (ἡδονὴν ἐν κινήσει) nach Diogenes von Laerte X. 136.

Einseitig und inkonsequent ist es im Gegentheile — Glückseligkeit zum äussersten Ziele und zur Richtschnur der Handlungen anzunehmen, und demnach

1) mit Antisthenes die Natureinfalt für das einzige und vollständige Ziel vernünftiger Bestrebungen des Menschen zu halten. Einfache Bedürfnisse geben zwar weniger Schmerz, aber auch minder Vergnügen, und es steht weder immer noch gänzlich in des Menschen Gewalt, ob er in dem einfachen Naturstande bleiben, oder zu ihm zurückkehren wolle; — oder

2) die möglichste Ausbildung aller Genußfähigkeiten der Einfachheit der Bedürfnisse überall und ohne Einschränkung vorzuziehen; oder

3) nur das unmittelbare Vergnügen, (die Freuden des Genusses, nach Aristipp,) das eine Handlung begleitet, zum Merkmahl ihrer Sittlichkeit zu machen, und die entfernteren Folgen nicht ebenfalls in Rechnung zu bringen die sie für unser ganzes Wohlseyn haben könnte; oder

4) die entfernten und öfters ungewissen Folgen einer Handlung z. B. die Annehmlichkeiten des Reichthums und der Macht (wie die griechischen Sophisten und Mandeville

deville) überall und unbedingt über die Gefühle zu setzen, die mit dem Handlen selbst zugleich entstehen, oder ihm unverzüglich und zuverlässig nachfolgen; oder

5) mit Zeno das angenehme Selbstbewußtseyn seiner Würde und Unabhängigkeit für das einzignothwendige Erforderniß der Glückseligkeit auszugeben; da doch keine Kunst oder Weisheit es vermag, die übrigen Forderungen der Sinnlichkeit selbstbeliebig zu vernichten; oder

6) mit andern — den gröbern sinnlichen Freuden; oder

7) wieder mit andern — den Befriedigungen der feinern Triebe und der geistigen Bedürfnisse, z. B. der Sympathie überall und unbedingt den Vorzug vor den übrigen einzuräumen; oder

8) überall nur auf Dauer und Menge zu sehen, und gar nicht auf die Lebhaftigkeit und Stärke der angenehmen Gefühle Rücksicht zu nehmen; oder

9) ausser der Extension, Intension und Dauer, noch eine gewisse Würdigkeit, die sich auf den Ursprung, oder auf andere Verhältnisse des Vergnügens z. B. zur Bildung des Geistes bezieht, zum Entscheidungsgrund der Wahl in Collisionsfällen zu machen; oder gar

10) Moralität des Vergnügens (die doch eben erst von der Größe desselben in jeder Beziehung abhängen soll) als ein besonderes Merkmahl des suchenswürdigen Vergnügens anzugeben. Denn daß nur sittliche d. i. durch Mäßigkeit und Wohlwollen bewürkte Glückseligkeit die wahre d. h. im Ganzen größte Glückseligkeit sey, ist nicht theoretisch, sondern nur aus praktischen Grundsätzen folglich nur in einem solchem Moralsystem erweislich, welches nicht von der Selbstliebe, als obersten Grunde aller Sittlichkeit, ausgeht.*)

11) Ueberhaupt ist es inconsequent, bey diesem Systeme das Vergnügen lediglich nach seinen objektiven Gründen (z. B. der Vollkommenheit des Gegenstandes) zu schätzen, und die subjektiven, welche in der verschiedenen Empfindungsart liegen, gänzlich ausser Acht zu lassen. Wenn daher scharfsinnige Weltweise (z. B. Hr. Eberhard Sittenl. der Vernunft.) eine Handlung gut nennen, insofern sie die Glückseligkeit des Menschen befördert, d. h. wiefern sie ihm ununterbrochenen Genuß wahres Vergnügens gewährt: wenn sie eingestehen, daß die Empfindung (und was ist Vergnügen ohne Empfindung?) von der subjektiven Beschaffenheit des Empfindenden abhänge, und daß eben um deswillen die Tugend schwer und mühsam erscheinen könne; wie können eben diese Moralisten ihren Beweisgründen für den Werth der Tugend strenge Ueberzeugungskraft zutrauen, da sie nur von den objektiven Bedin-

*) Platners Moralphilosophie. Neue Ausg. f. 222.

dingungen ihrer Freuden entlehnt sind, und das entschiedne Uebergewicht ihrer Größe in der Empfindung nicht zugleich darthun? Bey einem andern Princip hingegen macht dieser psychologische Umstand keine Schwürigkeit.

12) Die Vollkommenheit des Menschen oder die Abzweckung seiner Fähigkeiten und Kräfte zur Glückseligkeit, kann für den angenommenen höchsten Zweck der Glückseligkeit nicht, als völlig entsprechend und gleichgültig, zum Ziele aller seiner Bestrebungen hingestellt werden, wenn man nicht Vollkommenheit seines Zustandes damit verbindet.

13) Man darf, um nicht im Kreise sich herumzudrehen, keine Gefühle mit in Rechnung bringen, die zwar unmittelbar aus dem moralischen Urtheile über die Handlung im Gewissen, nicht aber aus ihr selbst (objektiv) entspringen — weil vorausgesetzt wird, daß das moralische Urtheil erst von der Würkung des Vergnügens bestimmt werde.

14) Ferner darf man ebenfalls, um den Fehler des Zirkels zu vermeiden, keine Folgen angeben, deren Erwartung sich lediglich auf ein sittliches Urtheil der Würdigkeit gründet; also keine Belohnungen, welche die Gottheit ertheilen, oder die eine zukünftige Welt herbeyführen wird, von denen wir ohne vorhergehende moralische Einsicht keine Kenntniß besitzen. Man muß sich ledig-

lich auf die natürlichen Erfolge in diesem Erdenleben einschränken, so wie eigne Erfahrung, oder Belehrung der Erfahrneren sie uns kenntlich macht.

Nach diesem Eudämonistischen System ist Gut, zwar nicht alles dasjenige, was uns jedesmahl unmittelbar am höchsten vergnügt, was unsre gegenwärtige Neigung am vollkommensten befriedigt; aber doch dasjenige, was, alles wohl überdacht, dem handelnden Wesen die größte Summe, den höchsten Grad und die längste Dauer angenehmer natürlicher Folgen für dieses Erdenleben gewährt oder verheißt.

Dieses Gute ist eben um dieser vorhergesehenen Folgen willen Gut.

Tugend, herrschende Liebe zum Guten, ist — herrschende Liebe zum Vergnügen aller möglichen Art, Menge und Dauer; Nachdenken über das Verhältniß der Handlungen zu seinem eignen Wohl; genaue Vergleichung und Berechnung ihrer Folgen; eine Fertigkeit, das Resultat dieser Berechnung eifrig und bedachtsam zu realisiren, oder alle seine Neigungen in der möglichsten Harmonie zu befriedigen.

Sittliche Selbstzufriedenheit — ist das Bewußtseyn, daß man den Zweck des größten Vergnügens sich vorgesetzt, die Mittel dazu gesucht und gebraucht, und seine Absicht erreicht habe.

Der sittliche Werth der Tugend hängt von dem Werthe ihrer Folgen ab. Ist nun jener

dieſem

diesem untergeordnet; so kann der Werth der Tugend weder von dem Werth des physisch Guten specifisch unterschieden, noch auch größer als dieser seyn.

Ohne Bewußtseyn der Beziehung, die eine (materiel betrachtet) tugendhafte Handlung auf ihre nützlichen Folgen hat, fehlt ihr das Wesen (die Form) der Tugend; mit der Stärke dieses Bewußtseyns steigt ihr Werth.

Tugend hat also keinen innern eigenthümlichen Werth; das Sittliche ist nur Gut in Bezug auf das Physische.

Die Vernunft ist der Sinnlichkeit untergeordnet, um ihr die Mittel zu harmonischer Befriedigung ihrer Triebe zu zeigen.

Diese Vernunft selbst hat nur insofern einen (äussern) Werth, als sie das sinnliche Interesse besorgt, und kann in Absicht auf ihre Tauglichkeit zu diesem Zweck mit dem Instinkt in Vergleichung gestellt werden.

Ein Wesen ohne Sinnlichkeit und Bedürfniß, wie wir uns die Gottheit vorstellen, ist keiner moralischen Vollkommenheit fähig.

Der Zufall, ein Etwas, das gänzlich ausser der Gewalt des Handelnden liegt, kann einer solchen Tugend ihren ganzen Werth rauben; ein Zufall kann dem Unthätigen und Sorglosen, Schlauheit und Unverschämtheit, kann dem Boshaften eben das ge-

das geben, was der Tugend ihren Werth ertheilt.

Was in jedem Falle die Pflicht erfordere, läßt sich wegen der Menge, Entfernung und Ungewißheit der Folgen nicht ohne weitläuftige Untersuchung, und niemahls zuverläßig ausmachen. — Die Moral kann also nie eine eigentliche Wissenschaft werden.*)

Die Verbindlichkeit zu einer Handlung hängt nicht nur von der Einsicht des Handelnden, sondern auch davon ab, ob er dieß oder jenes zu einem glückseligen Leben rechne und verlange, oder ob er darauf Verzicht thun wolle; sie ist also weder allgemein noch unbedingt nothwendig.

Sittlichkeit und Klugheit sind einerley — überlegtes Streben nach einer frohen Existenz; man müßte denn Sittlichkeit in der Geschicklichkeit setzen, die innern Bedingungen und Mittel zur Glückseligkeit herbeyzuschaffen und zu gebrauchen; Klugheit hingegen die Geschicklichkeit nennen, die äussern Mittel des Wohlseyns (Glücksgüter) zu erwerben und zu erhalten. Aber selbst nach dieser Erklärung wäre der Unterschied zwischen Sittlichkeit und Klugheit blos zufällig; und es ließe sich kein wesentlicher Vorzug der ersteren vor der zweyten darthun, indem beyde keinen andern Werth, als den Werth eines Mittels zu Einem und eben demselben Zweck behaupten könnten.

Die

*) J. D. Michaelis hat diese Folge richtig eingesehen und in seiner vom Hrn. D. Stäudlin herausgegebenen Moral ehrlich eingestanden. Th. I. §. 1.

Die allgemeine Befolgung dieses angeblichen Sittengesetzes müßte eine allgemeine Disharmonie in der moralischen Welt bewürken, indem sich jedes Ich als Mittelpunkt und Zweck von allen, alles andere aber blos als Mittel für sich selbst vorstellte und und so behandelte.

Beurtheilung dieses Princips.

Der Beweis von der obersten Gesetzgebung des Triebes nach Glückseligkeit führt nur auf physische Nothwendigkeit, auf ein Müssen, nicht aber auf moralische, ein Sollen. Denn wollte man annehmen, alles das sey sittlich gut, was physisch geschieht, und also geschehen muß: so müßte man einräumen: es ist alles Gut, und zwar gleich gut, mithin indifferent. Der Beweis widerspricht also in seiner Folgerung demjenigen, was er beweisen soll. Das Sittengesetz soll als ein praktisches Gesetz uns Gutes und Böses unterscheiden lehren. Allein das Princip der Glückseligkeit hebt diesen wesentlichen innern Unterschied auf. Folglich kann dasselbe nicht das Sittengesetz seyn.

Ein so unbestimmter Begriff, wie der Begriff von menschlicher Glückseligkeit in conkreto ist, kann durch Zergliederung keine so bestimmten praktischen Folgerungen geben, als moralische Gesetze seyn müßten. Das oberste praktische Princip muß durchaus bestimmte praktische Regeln begründen, und eine feste Grenzlinie zwischen dem Guten und Bösen ziehen. Das Princip der Glückseligkeit begründet lauter unbestimmte und

schwan-

schwankende Regeln (weil der Begriff von Glückseligkeit es nicht anders verstattet): folglich ist es nicht der oberste praktische Grundsatz.

Folgerungen, die aus der Natur eines empirischen Begriffes von der Selbstliebe fließen, sind eben deshalb materiale, empirische und weder so streng allgemeine, noch durchaus und unbedingt nothwendige Regeln, als moralische Gesetze seyn müssen. Der oberste praktische Grundsatz darf nicht empirisch seyn; der Grundsatz der Glückseligkeit ist empirisch; folglich nicht der oberste praktische Grundsatz.

Wenn es nach dem Grundsatze der Glückseligkeit eine allgemeine Sittenlehre für alle Menschen geben sollte, so müßte man sich für berechtigt halten, von ihnen zu fordern, daß sie alle einerley Empfindungsart haben und äussern sollten. Dieß widerspricht aber der menschlichen Natur. Da aber doch in der Idee von Moralität der Gedanke einer allgemein nothwendigen Handlungsweise liegt: so muß es einen andern Grundsatz geben, der diese Einheit und Uebereinstimmung gebieten kann, ohne der individuellen sinnlichen Natur eines jeden Menschen zu nahe zu treten. — Die praktischen Gesetze müssen allgemein seyn; was zur Glückseligkeit führet, ist nicht allgemein bey allen Menschen dasselbe. Die Anleitungen zur Glückseligkeit sind also keine praktischen Gesetze. — Sagt man aber*): es sey genug, wenn eine solche Uebereinstimmung nur in Absicht auf gewisse wesentliche Bedingungen der Glückseligkeit z. B. sittliches Gefühl, Mäßigkeit, Wohlwollen u. dergl. statt

*) Mit Platner, Moralphilos. §. 223.

statt finde, — so ist es theils zweifelhaft, ob sie selbst hierin ohne Ausnahme vorhanden sey, theils wenigstens unmöglich, das ganze Verhalten des Menschen nach allgemein praktischen Gesetzen zu bestimmen, ohne zum Nachtheil der Gewissenhaftigkeit eine weite Sphäre für das blos Beliebige und Erlaubte übrig zu lassen. —

Das sittliche Gesetz muß eine absolut und an sich gute Handlungsweise als absolut nothwendig gebieten. Allein keine Handlung ist durch ihr Verhältniß zu meiner Glückseligkeit schlechthin nothwendig; denn ein jeder kann sein Verlangen nach Glückseligkeit einschränken. Folglich ist eine Regel, welche eine Handlung um der Glückseligkeit willen vorschreibt, kein sittliches Gesetz.

Es findet sich endlich in der gemeinen Menschenvernunft eine Idee von vollkommner Denkungs- und Handlungsweise, die an sich selbst einen innern Werth (eine Würde) hat, der den Werth alles dessen übertrift, was ausser ihr durch sie bewürkt werden kann, die über Geschicklichkeit und Klugheit unendlich erhaben ist, auch dem unendlichen Neigungs- und Bedürfnißlosen Wesen, der Gottheit, als ihr erhabenstes Prädikat zukömmt, uneigennützig im eigentlichsten Sinne und die Bedingung einer allgemeinen und nothwendigen Harmonie aller Handlungen in der vernünftigen Geisterwelt ist — eine Idee, der das selbstsüchtige Streben des verfeinertsten Eigennutzes auf keine Weise entspricht*); wodurch Handlungen und Gesinnungen gebil-

*) Die Allgemeinheit des Eigennutzes zerstört ihren eigenen Zweck. Das Sittengesetz kann in der Allgemeinheit seiner Anwendung sich nicht selbst zerstören; folglich kann durch dasselbe der Eigennutz nicht gesetzlich werden.

gebilligt werden, die dem höchsten Grundsatz der eignen Glückseligkeit zuwiderlaufen, andere gemißbilligt und verdammt werden, die der Selbstliebe vollkommen gemäß erscheinen.

Resultat.

Der praktische Grundsatz der Glückseligkeit ist also zwar ein vernünftiger Grundsatz; denn wir sollen auch nach Glückseligkeit streben — aber nicht der oberste Grundsatz; denn ein höherer Grundsatz muß bestimmen, in wiefern wir unsre Glückseligkeit befördern sollen, oder nicht; sondern empirisch und kein Gesetz für alle vernünftige Wesen, z. B. nicht für die Gottheit, die über alle Neigung und Glückseligkeit erhaben ist. Wird er aber als höchste Regel ohne Einschränkung befolgt, so ist er demjenigen sogar zuwider, was wir in concreto als recht und pflichtmäßig erkennen. Die Gesinnung wird eigennützig und niedrig, ja selbst die Handlungen werden illegal.

Um nun dieses Princip mit den concreten Aussprüchen der praktischen Menschenvernunft zu vereinigen, haben die scharfsinnigeren Vertheidiger desselben verschiedene künstliche Verbindungsmittel erfunden.

Einige sind dieselben, die oben von den Vertheidigern des Grundsatzes der Vollkommenheit angeführt, und daselbst beurtheilt worden sind. Mehrentheils erbauen nehmlich die Vertheidiger des Vollkommenheitsprincips ihr System auf dem Grundbegriffe der Glückseligkeit und dem Grundtriebe der

Selbst-

Selbstliebe — eine einseitige, inconsequente und dabey in den fernern Folgen nicht minder sittenschädliche Anwendung desselben.

Andere berufen sich auf den moralischen Theil des Wohlseyns, auf das reinmoralische Gefühl. — Dieses ist aber selbst nur eine Folge von uneigennütziger Tugend, und von dem Urtheile, das wir nach diesem Begriffe über die Handlung fällen, nicht Folge der Handlung an sich selbst (materialiter betrachtet); es setzt also Moralität und mithin auch moralische Kenntnisse voraus. Merklich und fühlbar ist es nur für den Rechtschaffenen, dem das Rechthandeln zum Bedürfniß geworden ist, es macht auch weder die ganze Glückseligkeit aus, noch bey allen Menschen den wichtigsten Theil derselben. Man könnte, ohne ein höheres Princip, als das der Selbstliebe vorauszusetzen, weder allgemein gebieten, das moralische jedem andern Vergnügen immer vorzuziehen, noch allgemeingültig bestimmen, wie viel ich für sittliche Zufriedenheit, und wieviel ich dagegen für andere Gefühle als Bestandtheile meiner Wohlfahrt thun, welches von beyden ich in Collisionsfällen vernachläßigen, welche Vermittelung und welchen Vertrag ich zwischen beyden Forderungen der sittlichen und unsittlichen Sinnlichkeit schließen solle. Man könnte ja eben um seiner Glückseligkeit willen, nach dem klugen Rath eines Hippias, die moralischen Triebe, als Hindernisse der Befriedigung aller übrigen Neigungen, zu schwächen und zu bezwingen suchen; so gut, wie man auf den weisen Rath der strengern Moralisten das Gegentheil thun kann. Einen Vertrag zu treffen, und zwischen dem moralischen Vergnügen und der Sinnenlust seine Thätigkeit und Bemühung zu theilen, wäre consequent,

wenn

wenn nur nicht jeder Mittelweg zwischen Rechtschaffenheit und ihrem Entgegengesetzten, mir meine Wohlfahrt zum Theil und meine sittliche Selbstzufriedenheit gänzlich zerstörte*)

Andre führen die natürliche sympathetische Neigung zum Beweis an, das wenigstens das gesellschaftliche Wohl auch bey uneingeschränkter Befolgung des Triebes der Selbstliebe bestehen könne.**) Sie sagen: suche dein Wohl, bedeute eben so viel, als: sey gemeinnützig. — Allein wenn auch diese sympathetische Neigung von Natur allgemein und stark genug wäre, und nicht erst in den meisten Fällen durch freye Unterstützung der praktischen Vernunft, die sie billigt, hinlängliche Kraft erhielte; wenn wir auch nicht eben so leicht diese sympathetische, wie jede andere Neigung, so bald sie unserm ganzen übrigen sinnlichen Interesse hinderlich wäre, einschränken und schwächen könnten; wenn sie endlich auch selbst keiner höheren Belehrung und Zurechtweisung bedürfte, um das Materielle in den Tugenden der Gerechtigkeit und der Güte bestimmt hervorzubringen: so würden doch diese Tugenden der innern nothwendigen und unbedingten Werth nicht haben können, wofern sie lediglich aus dieser Quelle geflossen wären. Selten erhebt sich das sympathetische

*) Vergl. Prof Trapp's Abh. im Braunschw. Journal 7. St. 1788.

**) Vergl. Considerations sur les motifs à la vertu, deduits du principe de l'amour de soi, même. A Berlin 1770. 8.

F. G. Resewitz Erziehung des Bürgers. Kopenhagen. 1773.

pathetische Gefühl, ohne Bestimmung durch ein höheres Vernunftgebot, zum würksamen Interesse für das Gemeinbeste; und doch giebt auch selbst diese letztere Idee keine bestimmten, sichern Vorschriften, zumahl für den eingeschränkten Blick des Menschen. Ihre uneingeschränkte Befolgung aus Neigung verschaft keine innere Würde, und öfters muß die vernünftige, berechnende Selbstliebe die (nach gemeiner Beurtheilung) pflichtmäßigste Aufopferung für dasselbe — Thorheit nennen, wenn es zuletzt doch nur um Folgen für mein genießendes Ich zu thun seyn soll.

Unter dem Gemeinbesten,) wenn es nicht etwan gar blos das Wohl des Staates bedeuten soll) versteht man eigentlich die größtmögliche Summe von Vergnügen und Glückseligkeit der vernünftigen Wesen und insbesondere der Menschen. Die Moral nach dieser Idee ist das System des Kosmopoliten, welches um deswillen den Forderungen an eine allgemeingültige Sittenlehre nicht genügt, weil seine Grundidee viel Unbestimmtes übrig läßt, was erst einer Bestimmung durch höhere Grundsätze bedarf, deren Stelle das Princip der Selbstliebe am unglücklichsten vertritt. Giebt die Größe der Summe von Glückseligkeit, die durch eine Handlung gewiß oder höchst wahrscheinlich bewürkt werden wird, dieser Handlung einen unbedingten Werth: so lassen sich offenbare Ungerechtigkeiten, wogegen sich der unverkünstelte sittliche Menschenverstand empört, nach dieser Maxime vertheidigen. Eine so genannte ungerechte That, z. B. ein Diebstahl, ein Mord eines elenden, oder andern zur Last lebenden Menschen, würde nicht nur erlaubt, sondern sogar Pflicht und etwas Verdienstliches seyn.

Der höchste Zweck des Kosmopoliten ist — daß eine möglichst große Summe von Glückseligkeit und eine mindest kleine Summe von Schmerz und Elend in der Menschenwelt existire. Nun ists (ohne ein höheres Princip, welches auch die Vertheilung des Guten gesetzmäßig bestimmt, vorauszusetzen) an und für sich gleich viel, wie dieses Elend und jene Glückseligkeit vertheilt sey. Man könnte also einige Menschen für das Vergnügen der Uebrigen gänzlich aufopfern, und sie beliebig dazu zwingen, wenn nur der Vortheil im Ganzen überwiegend wäre. Nach dieser Maxime konnte es Hrn. Meiners (der darin weit consequenter als andere kosmopolitische Moralisten verfuhr) ziemlich gut gelingen, den Handel mit Negersklaven zu vertheidigen, ob derselbe gleich die Achtung für die Menschenwürde sichtbar beleidigt. Die unedlern, schlechtern Menschen (dergleichen nach seiner anthropologischen Idee die Schwarzen sind) können für das Vergnügen und für den Wohlstand des edlern Theils der Menschheit, die Europäer, aufgeopfert werden. Man muß alles Vergnügen in Anschlag bringen, das uns Zucker, Kaffee u. dergl. gewähren, alle Reichthümer, die dadurch erworben, alle Gelder, die dadurch in Umlauf gebracht werden — und die Summe desselben ist vielleicht größer, als das Opfer, was dieselben kosten. —

Wenn alle Möglichkeit verschwand, Handlungen, deren Pflichtmäßigkeit man anerkannte, aus diesem Princip natürlich herzuleiten: so verwies man auf die Gottheit, die durch andere (natürliche oder übernatürliche) Veranstaltungen in dieser oder

doch

doch in einer künftigen Welt, der Tugend ihren angemessenen Erfolg geben sollte. — Diese Ausflucht ist aber ein offenbares Bekenntniß, daß die natürlichen Folgen einer Handlung für das Wohl dessen, der sie unternimmt, es nicht allein sind, weswegen wir sie gut nennen; sonst würde sie keiner Belohnung fähig, keiner Entschädigung bedürftig erkannt werden. Sie macht ferner einen Zirkel; indem sie Handlungen als belohnenswürdig (und ihr Gegentheil als unwürdig der Belohnung, oder gar als strafwürdig) vorstellt, weil sie gut sind, und wiederum diese Handlungen für gut erklärt, weil sie gute Folgen nach sich ziehen, d. h. belohnt werden. Da wir endlich gar keine natürliche noch auch übernatürliche Erkenntniß von der Gottheit, von ihren moralischen Eigenschaften und Verhältnissen zu uns, von dem künftigen Leben und von dem Zusammenhang unsrer jetzigen Handlungen mit dem künftigen Zustande ohne moralische Voraussetzungen haben, eine Tugend aber, die sich selbst belohnt, die Realität jener blos denkbaren Dinge anzunehmen, ganz und gar nicht erfodert: so liegt in der Berufung auf ein intelligibles Princip und auf eine intelligible Art der Belohnung ein Widerspruch mit dem Moralsystem der Selbstliebe.

Hiermit fällt auch zugleich der teleologische Grund weg, den Schlosser*) für das Princip der Selbstliebe anführt. „Daher schließen wir also (sagt „er**), daß entweder der Plan des Ganzen in Anse-

*) Ueber Shaftsbury von der Tugend; im vierten Theil der kleinen Schriften Basel 1785.

**) S. 61.

„hung unsrer fehlerhaft seyn müsse, oder daß die Em„pfindungen, die uns zu gewissen Handlungen unsrer „Natur nach bestimmen, dem Ganzen harmonisch „seyn müssen; daß sie also, so wie sie eben deswe„gen für uns gut sind, weil wir blos durch das be„stimmt werden, was uns gut ist, auch gut für „das Universum seyn müssen.“ Schlosser setzt dabey den Deismus voraus, und mußte eigentlich diese Uebereinstimmung der Würkungen von der Selbstliebe mit dem Zwecke des Ganzen, unabhängig von dem Deismus, für sich selbst beweisen. Die Unmöglichkeit, das Ganze zu überschauen, die dem Shaftsbury'schen System im Wege steht, war ihm leicht darzuthun; dadurch wäre nun das Princip der Selbstliebe freylich erwiesen, wenn man nur zwischen diesen beyden Moralsystemen (des Weltbesten und der eignen Glückseligkeit) eines nothwendig zu wählen hätte, und kein Drittes, nehmlich formales Moralprincip übrig bliebe, welches allen Inconvenienzen der empirischen Grundsätze abhilft; wie weiter unten bewiesen werden soll.

Aehnliche Wahrheiten.

Der Entstehung und Fortdauer des Irrthums, welcher die Glückseligkeit des Handelnden zum höchsten Zwecke, und Selbstliebe zum obersten Bestimmungsgrund aller Moralität annahm, war wohl unstreitig seine Verwandtschaft mit folgenden Wahrheiten günstig:

1) Jedes endliche lebendige Wesen strebt nach Vergnügen, und sofern es vernünftig ist, nach dem vollendeten Maaße desselben, der Glückseligkeit. Es ist also allgemeines Gesetz —

Na-

Naturgesetz, nicht Sittengesetz; sonst müßte es nicht nur ein allgemeines, sondern auch das höchste Bestreben seyn, welches sich keiner höheren Bedingung unterordnen ließe; alles was ihm gemäß erfolgt, müßte sittlich gut seyn und von der Vernunft ohne alle weitere Bedingung und Einschränkung gebilliget werden. Allein dieß geschieht nicht.

2) Auch in moralisch gebildeten Wesen ist dieser Wunsch, glückselig zu werden, vorhanden, und zwar um so mehr, ie mehr ihre Vernunft zur Erkenntniß der Bedürfnisse cultivirt ist.

Aber es ist deshalb nicht der höchste Wunsch, nicht der einzige. Die fortschreitenden Cultur der Vernunft zeigt zwar mehrere Bedürfnisse, schwächt aber auch die dringende Gewalt iedes einzelnen, und erregt das Bewußtseyn von dem Vermögen, sich um eines höhern, übersinnlichen Zweckes willen, über alle diese Bedürfnisse hinwegzusetzen.

3) Kein Vernunftgesetz kann diesen Wunsch und dieß Bestreben aufheben; das Bedürfniß ist in der Natur des Menschen selbst gegründet, und bleibt, was auch irgend für ein Gesetz der Vernunft ihm Schranken setzen wolle.

Aufheben soll es auch den Wunsch nach Glückseligkeit so wenig, als es das Bedürfniß derselben vernichten kann; aber einschränken, höhern Verlangen unterordnen, ihm die Gegenstände seiner Befriedigung selbst bestimmen, d. h. machen, daß dasienige, wornach die Pflicht zu streben und was sie zu thun gebietet, Quelle des Vergnügens und Bestand-

theil der Glückseligkeit werde. Und dieses kann ein Wesen, das nicht ganz Sinnlichkeit ist, allerdings. — Auf Unterdrückung der Sinnlichkeit, d. h. auf Schwächung der Triebe, oder welches einerley ist, der Kräfte, soll und kann es der Tugendhafte nicht anlegen. — Eine Tugend, welche zu ihrer Sicherheit die Neigungen vertilgen wollte, gliche der unächten Politik eines Fürsten, der seine Macht durch Schwächung des Volkes gründen, sichern, oder vergrössern wollte.

4) Aber das Streben nach Glückseligkeit ist doch eine Folge der Vernunft, weil sie das Ideal davon gebildet hat; also vernünftig — aber deshalb nicht rein und ganz vernünftig, sondern aus sinnlichem Stoffe gebildet, durch Vernunft, aber nicht in ihrem höchsten und reinsten Gebrauche.

5) Sittlichkeit ist subiektiv bey einem endlichen und sinnlichen Wesen unmöglich, wenn keine angenehme Empfindung, kein Bestandtheil der Glückseligkeit mit ihr und keine widrige Empfindung mit ihrem Gegentheil verbunden ist. Diese Verbindung wird auch in der That durch das moralische Gefühl bestimmt.

Was aber bey einem endlichen und sinnlichen Wesen um seiner Eingeschränktheit willen nothwendig ist, gehört nicht zu dem Wesen der Moralität; was mit ihr verbunden ist, ist deshalb nicht sie selbst. Ueberdieß ist das Bewußtseyn der Tugend auch nicht identisch mit der ganzen Glückseligkeit, und das moralische Gefühl entsteht

eben

eben durch Unterordnung des Glückseligkeitstriebes unter das höhere Gesetz.

6) Ein vernünftiges Wesen hält, auch ohne durch eignes Interesse bestimmt zu werden, denienigen, welcher sittlich gut und dabey der Glückseligkeit fähig und bedürftig ist, für würdig, sie zu erlangen, d. h. es erkennt es für eine absolut zweckmäßige Einrichtung, daß Glückseligkeit nach sittlichen Gründen vertheilet werde.

Aber es erkennt nicht die würkliche Existenz dieser sittlichen Oekonomie in der Welt zugleich mit ihrer Zweckmäßigkeit; es gedenkt sich Glückseligkeit als (teleologisch) gehörig zur Tugend, aber nicht als physische Folge, geschweige denn als den Grund, warum sie Tugend wäre.

7) Das tugendhafte Bemühen eines endlichen und bedürftigen Wesens, wie der Mensch ist, muß unterstützt und belebt durch die Hoffnung werden, daß die Glückseligkeit der sittlichen Würdigkeit gemäß würklich vertheilet sey, oder doch vertheilet werde.

Allein diese Hoffnung besteht mit dem Mangel der würklichen Kenntniß; sie gründet sich auf vorgestellte Zweckmäßigkeit und setzt voraus, daß die Tugend selbst von allem Eigennutze unabhängig ist. Tugend, oder vielmehr äussere Befolgung des Gesetzes, lediglich auf diese Hoffnung gegründet, hat in unsern Augen keinen innern Werth, ihr Gegenstand mag auf Erden oder im Himmel erwartet werden; sie gilt in unserm Urtheil nicht für Tugend.

8) Es ist widersinnig, das natürliche Verlangen nach Glückseligkeit verwerfen zu wollen.

Eine mystische Mönchsmoral that es vielleicht; nicht eine Sittenlehre, die dieß Verlangen, nur nicht als oberstes Gesetz, anerkennt; die es für erlaubt, ia für Pflicht, nur nicht für höchste einzige Pflicht erklärt, zwar nicht nach Glückseligkeit selbst, aber doch nach demienigen zu trachten, wovon alle Annehmlichkeit des Lebens abhängt.

9) Die Erfahrung lehrt uns ia selbst, wie die Tugend zu allen Theilen der Glückseligkeit so beförderlich sey.

Sie ist es würklich, zumahl mit Klugheit verbunden, womit die Tugend um ihrer selbst willen verbunden werden soll; denn die Sorge für das, was meine Glückseligkeit begründet, hat mehr als einen Zusammenhang mit meiner Pflicht. Was aber nach meiner eignen Erkenntniß natürliche Folge der Tugend zuweilen, oder auch öfters ist, das ist es nach eben dieser meiner eignen Einsicht doch nicht immer; denn es kann Aufopferungen geben, ohne sichtbaren Ersatz. Die natürliche Folge ist auch nicht immer der Grund, oder doch nicht allezeit der letzte Grund, warum das Gut heißt, was diese Folgen hat, wiewohl sie auch zuweilen der nächste (materielle) Grund der sittlichen Entschließung seyn kann.

10) Tugend soll doch wohl den Menschen nicht unglücklich machen? —

Sie wird es nicht; dieß lehrt keine Erfahrung, weil sie uns nur iedesmahl von einzelnen Theilen unsrer Exi-

Existenz belehren kann, und die Vernunft läßt es nicht befürchten. Aber deswegen ist sie nicht Tugend. Tugend würde sie seyn, wenn auch diese Hoffnung nicht vorhanden wäre.

11) Die natürlichen Neigungen geben doch Anlaß zum Handeln, bieten Objekte dar, bestimmen unsern Würkungskreis; ohne sie wäre unter Menschen keine Thätigkeit, folglich auch keine Tugend.

Anlaß zum Handlen ist nicht Zwang, ja nicht einmahl eigentlicher Bestimmungsgrund der Art und Weise, wie ich handle; Objekte können Stoff zum Handlen geben, ohne daß sie die Handlung selbst gänzlich bestimmen; der Würkungskreis bestimmt nicht die Würkungsweise; der Reiz zur Thätigkeit ist nicht nothwendig Bestimmungsgrund der Art, wie wir thätig seyn können und sollen.

12) Die Neigungen sind doch so zweckmäßig eingerichtet, daß sie uns zu unsrer Bestimmung führen, und auf die rechten Objekte der Thätigkeit leiten. Ihre weise Naturverbindung bringt ein zweckmäßiges Gleichgewicht hervor, und verhütet große Unordnung, z. B. selbstische und sympathetische Neigungen.

Allein

a) diese Zweckmäßigkeit erkennen wir selbst erst durch Vernunft, und zwar vollständig erst durch moralische Vernunft.

b) sie erstreckt sich nur aufs Ganze, (nicht wie der gänzlich thierische Instinkt) aufs Einzel-

ne. Sonst wäre alles, was aus Neigung geschieht, gut, und alles gleich gut.

c) Es würde folgen, daß wir uns gänzlich dem Instinkt Preis geben, und nicht einmahl zur Klugheit die Vernunft cultiviren dürften.

d) Vernunft und ihre moralische Würksamkeit ist doch auch zweckmäßig, und darf, als Princip aller Zweckmäßigkeit, nicht um anderer zweckmäßigen Anlagen willen vernachläßiget werden.

e) Uebrigens ist diese Einrichtung des Neigungssystems für die Moralität sehr erleichternd, und verdient dankbar anerkannt und cultivirt zu werden.

Es wird also durch Verwerfung des Princips weder dem unschuldigen Verlangen der Menschlichkeit nach einem glückseligen Leben, noch der weisen Oekonomie der Natur zu nahe getreten. *)

13) Der Mensch soll doch seine Sinnlichkeit und seine Vernunft in harmonische Würksamkeit bringen; er soll gern thun, was die letztere gebietet. In dieser Vereinigung besteht die sittliche Vollkommenheit, und ohne sie fehlt es der blos gebotenen und erzwungenen Tugend an aller Anmuth und Schönheit. — — Allein

*) Vergl. Die Sittlichkeit in Verbindung mit der Glückseligkeit einzelner Menschen und ganzer Staaten — v. Christ. Wilh. Snell, Prorektor des Gymnas. zu Idstein. Frf. am Mayn 1790. 8.

kein eben daraus, daß man diese Harmonie erst hervorbringen, und dadurch der Pflicht selbst Anmuth und der Tugend Liebenswürdigkeit verschaffen soll, folgt, daß diese Harmonie nicht ursprünglich, daß die Pflicht nicht aus der der sinnlichen Neigung entsprungen ist. Versucht man es, der Tugend diese gefällige Leichtigkeit durch Bequemung der Pflicht zur sinnlichen Neigung zu verschaffen: so wird ihr Wesen und ihre Würde zerstört. Bewürkt man diese glückliche Harmonie auf dem entgegengesetzten Wege durch mühsame Uebung, welche die Tugend zur herrschenden, alles besiegenden Neigung macht: so setzt eben diese nöthige Anstrengung eine gänzliche Unabhängigkeit der Pflicht von der Neigung voraus.*)

Uebersicht der Systeme.

Ehe wir von den bisher abgehandelten materialen Moralprincipien zu der Untersuchung des formalen Grundsatzes übergehen, wollen wir noch eine allgemeine Vergleichung der darauf erbauten verschiedenen Moralsysteme anstellen, um theils ihr Gemeinschaftliches, theils ihren Unterschied von einander kenntlich zu machen.

Ihr

*) Vergl. Schiller über Anmuth und Würde. Leipzig 1793. und Kants Religion innerhalb den Gränzen der bloßen Vernunft. Zweyte Aufl. (1794.) S. 10. Anm.

Ihr Gemeinschaftliches.

Alle Moralsysteme, die sich auf die bisher untersuchten Principien stützen, treffen in der gemeinschaftlichen Eigenschaft zusammen, daß sie die freyen Handlungen andern ersten Gesetzen, als denen der selbsteigenen Vernunft, unterwerfen. Man nennt dies Heteronomie, fremde Gesetzgebung, Bestimmung von aussen — in Bezug auf die Vernunft, die das eigentliche Persönliche des Menschen ausmacht. — In Bezug auf den ganzen Menschen, in allen seinen Bestimmungen betrachtet, sind diese Principien freylich auch in so fern als seine Gesetze anzusehen, als es Gesetze sind, welche die Natur des Menschen befolgt. Allein die Natur des Menschen ist nicht seine Persönlichkeit, sondern von derselben unterschieden. Folglich sind auch diese ausser der Vernunft in der Natur des Menschen gegründete Gesetze nicht ursprünglich und wesentlich seine Gesetze, als Gesetze der Person; denn sie lassen sich von seiner Persönlichkeit in dem Bewußtseyn trennen.

Man muß, um den Begriff von einem Moralgesetze im Gegensatze von (heteronomischen) Naturgesetzen des Menschen bestimmt und rein aufzufassen, das Seyn und Haben des Menschen, d. i. das was der Mensch ist und was er hat, ohne es selbst zu seyn, genau unterscheiden. Ich bin das, was sich von meinem Bewußtseyn schlechterdings nicht trennen und auf ein anderes Subjekt zurückführen läßt; ich bin das, ohne welches Ich nicht Ich seyn würde. Ich bin das, was alles andere betrachten, ordnen, lenken und gebrauchen, was alles auf sich und sich auf alles beziehen, welches aber

nicht

nicht umgekehrt durch etwas anderes begriffen werden kann. Das, was alles begreift, ist Persönlichkeit, Vernunft. Das bin ich absolut. Das Gesetz meiner Vernunft, ist mein absolutes Gesetz, ein Gesetz meines Seyns, als Ich oder als Person.

Ich habe etwas, was ich nicht bin, was ich von mir unterscheiden und mir entgegensetzen kann, was mit mir verbunden ist. Ich bin Person; diese Person hat Kräfte, erwirbt Kräfte u. s. w. — Alle bisher erklärte Moralprincipien haben die Eigenschaft, daß sie die Moralität ableiten, nicht von dem, was ich bin, sondern von dem was ich habe, nicht von meinem absoluten und nothwendigen Seyn, sondern von meinem zufälligen äusseren Daseyn.

Ihr Unterschied.

Sie unterscheiden sich gleichwohl durch die Verschiedenheit des Verhältnisses, worinne Sinnlichkeit zur Vernunft und einzelne Theile der Sinnlichkeit zu einander, in Absicht auf Oberherrschaft des Willens, vorgestellt werden.

1) Sinnlichkeit herrscht nur in uns durch gewisse zufällige Modificationen, die sie bekommen hat.

a) durch willkührliche Anstalten der Erziehung. Sittliche Anarchie.

b) Der Societät. Zufällige äussere Regierung der Sitten.

In

In beyden Fällen giebt es zwar ein Müssen, eine bedingte und zwar durch etwas Zufälliges bestimmte Nothwendigkeit, aber nicht einmahl eine hypothetische, geschweige denn unbedingte praktische Nothwendigkeit d. i. kein Sollen.

2) Sinnlichkeit herrscht für sich selbst, und die Vernunft ist dem sinnlichen Begehrungsvermögen untergeordnet. Sinnliche Souverainität.

a) allen Neigungen überhaupt und unmittelbar. Sinnliche Demokratie.

b) einigen Hauptneigungen unmittelbar, und den übrigen nur mittelbar. Aristokratie der Sinnlichkeit.

α) der Neigung zur persönlichen Vollkommenheit, oder sich zu Befriedigung der übrigen Neigungen geschickt zu machen.

β) den feinern Neigungen.

γ) der Neigung, sich das mächtigste Wesen geneigt zu machen. Sittliche Theokratie.

3) Sinnlichkeit wird der Vernunft beygeordnet, und theilt sich mit ihr in die Oberherrschaft. Dieß geschieht, wenn man einige Neigungen von der Vernunft ableitet, und sie mit den sinnlichen Trieben harmonisch befriedigen will; von mehrern Vertheidigern des sittlichen Gefühles

fühles, die es als Gefühl und Neigung befolgt wissen wollen, und deswegen (um consequent zu seyn) den übrigen Neigungen die Mitherrschaft nicht wohl abstreiten dürfen. Sinnlich vernünftige Mitregentschaft. Dieses System der Coalition scheint das natürlichste und menschlichste zu seyn, weil der Mensch beydes, ein sinnliches und ein vernünftiges, Wesen ist. Allein dabey könnte in der That gar keine Natur und Uebereinstimmung bestehen, worauf doch der vernünftige Theil der menschlichen Natur dringt. Es wären dann zwey von einander unabhängige Souverains, zwischen denen erst durch ein Drittes (welches fehlt) Einheit hervorgebracht werden müßte. Die bloße Theilnahme der Vernunft an der Gesetzgebung ist also eigentlich gänzliche Ausschliessung derselben von diesem Geschäfte, und die vorgebliche Mitregentschaft ist blos scheinbar.

In keinem dieser Systeme wird die Sinnlichkeit der Vernunft gänzlich untergeordnet, welches Autonomie der Vernunft, oder vernünftige Monarchie heißen und seyn würde.

Die Monarchie ist darum nicht Despotie. Die Sinnlichkeit soll durch Vernunft beherrscht, aber nicht unterdrückt werden. Dieß letztere wäre eine schwärmerische, unmögliche und sich selbst zerstörende Forderung.

Die ganze Bestimmung, welchen Gestalten auch die Verfassung annehmen möge, muß doch diesen Zweck haben. Sie muß nicht nur die Ausübung der Souveränitätsrechte, sondern auch die Theilnahme an der Gesetzgebung, die Verwilligung der Auflagen, die Verwaltung des Staatsvermögens, und die Controle über dasselbe, so wie über die Verwendung der Staatseinkünfte, an bestimmte Formen binden, und diese Formen müssen in einer festen Regelmäßigkeit wiederkehren.

A. Die Regel, die Gesetzgebung und das Besteuerungsrecht betreffend, ist, daß in Beziehung auf diese Gegenstände keine Verfügung ohne Zustimmung der Stände getroffen werden kann, welche nicht durch die Verfassung selbst, oder durch ein anderes verfassungsmäßiges Grundgesetz, begründet ist.

Ausnahmen:

1. in dringenden Nothfällen, während der Zwischenversammlungen der Stände, bis zur Zusammenberufung;

2. in Absicht der Steuern — wie in allen übrigen Fällen — bis zur nächsten Versammlung, und Bestimmung und Erhebung einer Steuer, welche in dem Budget oder dem Steuergesetz schon bewilligt ist, bis zu einer neuen Bewilligung.

3. Die Rechte solcher Privatfürsten, Ritterschaften, Gemeinden und anderer, insbesondere der Personen einzelner Familien, welche in den Bundesakten und der Schlußakte der Wiener Conferenzen, oder in besonderen Verträgen, auf eine besondere Art berücksichtigt sind.

a. in dem Innbegriff aller sinnlichen Bedürfnisse. Wir verehren Gott, um Güter aller Art zu erlangen.

b. in einigen besondern Bedürfnissen der Sinnlichkeit. Gott giebt seinen Verehrern einige Arten, Mittel und Theile der Glückseligkeit, und darum verehren wir ihn:

α) um des Genusses der Bewunderung seiner Vollkommenheit willen, in der Vorstellung des vollkommensten Wesens.

β) um des Genusses der Liebe willen, in der Vorstellung des besten, gütigsten Wesens.

γ) um übernatürlicher Begünstigung willen. Religion ist also theils ein Produkt übernatürlicher Einflüsse, theils zweckt sie darauf ab, sie zu erfahren. Supernaturalismus.

3. in der Sinnlichkeit und Vernunft zugleich. Anthropopathischer Deismus, ein Produkt der empirischen Vernunft.

B. Begriff, Ueberzeugung von der Existenz, und Verehrung Gottes sind gänzlich auf die praktische Vernunft gegründet. Autonomische, freye, reine, moralische Religion.

Auch das Naturrecht verläugnet hier seine Verwandschaft mit der Moral nicht. Es lassen sich eben so viele und zwar parallel laufende Systeme und Principien des Naturrechts, als der Moral und Religionslehre gedenken. Ausgeführt findet man diesen Gedanken in Jakobs philosophischer Rechtslehre (Halle 1795) §. 80. ff. und Schmids Grundriß des Naturrechts. Jena 1795. §. 15.

Allgemeine Gründe gegen die heteronomischen Principien und Moralsysteme.

Was nicht lediglich auf Vernunftgründen, sondern zugleich oder ganz allein auf andern Bestimmungen der menschlichen Natur beruht, sie mögen zufällig oder wesentlich, durch Vernunft modificirt oder nicht, und das erstere mehr oder weniger seyn, (wie alle bisher untersuchte Moralprincipien,) das kann nicht das Merkmahl absoluter Allgemeinheit und Nothwendigkeit für alle vernünftige Wesen überhaupt haben. Nicht alle Menschen sind z. B. zweckmäßig erzogen, nicht alle leben in einer zweckmäßigen Staatsverfassung; nicht alle haben einerley Neigungen, ein weiches, sanftfühlendes Herz, oder einerley Kirchenglauben. —

Daher kann auch der gemeine, unverdorbne Menschenverstand nicht alle Handlungen billigen, die diesen Grundsätzen gemäß geschehen, noch den Grad seiner Billigung nach dem Grade der Harmonie mit diesen Regeln abmessen. Wer vermag z. B. einen Betrug fürs allgemeine Beste, oder eine Selbstvervollkommnung auf abgezwungene oder abgestohlne fremde Kosten gut zu heissen? Wer mag

den

den Freund darum höher schätzen, weil er vor jedem Freundschaftsdienste, den er leisten will, seinen Vortheil aufs strengste berechnet?

Sein unbefangnes Urtheil muß vieles, was diesen Grundsätzen gemäß wäre, im höchsten Grade misbilligen, und dem übrigen kann er wenigstens den höchsten, unbedingten Werth nicht zugestehen, den er dem Moralischen in der Idee beylegt.

Die Moralisten werden zu Zirkelgängen, Inkonsequenzen und widersprechenden Ausflüchten verleitet, indem sie diese klaren aber undeutlichen Aussprüche des gemeinen praktischen Menschensinnes mit ihren angenommenen Principien vereinigen wollen. So muß der Vertheidiger des Princips vom sittlichen Gefühle, von der Vollkommenheit, vom göttlichen Willen, anderweitige sittliche Grundsätze voraussetzen; andere müssen besondere Einrichtungen und Verhältnisse der Neigungen als allgemein voraussetzen, künstliche Bildungen und Richtungen derselben für natürlich ausgeben u. dergl.

Es fehlt endlich auch diesen Grundsätzen an der Tauglichkeit, bestimmte Anwendungen auf einzelne moralische Fälle davon zu machen. Sie gehen über den möglichen Gesichtskreis eines Menschen, ja überhaupt eines endlichen Wesens hinaus.*)

*) Vergl. Ueber die bisherigen Gründe der praktischen Weltweisheit, in Kosmanns allgemeinem Magazin für kritische und populäre Philosophie. B. 1. St. 1. S. 17. ff.

Die entgegengesetzten Eigenschaften müssen sich an den formalen praktischen Grundsätzen antreffen lassen, deren objektive Nothwendigkeit und Allgemeinheit, d. i. deren Tauglichkeit zu praktischen Gesetzen überhaupt aus ihrem Begriffe erwiesen, und deren einzig mögliche Quelle in der reinen praktischen Vernunft entdeckt worden ist. Ihre Uebereinstimmung aber mit den Aussprüchen der gemeinen praktischen Menschenvernunft; ihre Zulänglichkeit, um diese letztern vollständig daraus abzuleiten, und die Brauchbarkeit derselben in der Anwendung, für alle Fälle des gemeinen Lebens durchaus bestimmte Vorschriften daraus zu ertheilen, läßt sich erst nach der genauen Entwickelung ihres Inhaltes beurtheilen.

5.

Entwickelung des reinen formalen Moralprincips.

Nach Wegräumung aller materialen und empirischen Regeln aus dem Gebiete der Sittenlehre, bleiben nur reine Vernunftgesetze übrig, bey deren Bestimmung von allem dem, was der Vernunft zur praktischen Erkenntniß durch die sinnlichen Neigungen und Gegenstände gegeben wird, gänzlich abstrahirt, und nur der Begriff einer praktischen Vernunft überhaupt und für sich selbst, abgesondert von allen zufälligen Modificationen, zum Grunde gelegt, und in seine Bestandtheile aufgelöst werden muß.

Die folgenden Betrachtungen enthalten diese Analysis des Begriffes von einer praktischen Vernunft, entwickeln daraus ein Vernunftgesetz, dessen reale Gültigkeit (Objektivität) aber freylich nicht durch diese bloße Zergliederung aus Begriffen discursiv erwiesen, sondern als eine Thatsache im Bewußtseyn unmittelbar dargelegt werden kann. Durch Analysis wird der Begriff nur deutlich gemacht; durch unmittelbares Bewußtseyn aber in der Anwendung realisirt.

Die allgemeinste und unbestimmteste Formel des sittlichen Verhaltens ist:

Handle vernünftig —

d. i. leite deine Handlungen, sowohl ihrem Inhalte,

als dem Beweggrunde nach, von Grundsätzen der Vernunft ab; bestimme sie durch Vernunftgesetze. Was der Vernunft zuwider, oder was auch nur nicht durch sie bestimmt ist, da es doch ihrer Bestimmung fähig war, ist in sofern Unvernünftig und Sittlich-Böse. Der Grad des wirklichen Vernunftgebrauchs im Verhältniß zu der Möglichkeit desselben, bestimmt den Grad der Vernünftigkeit oder Moralität.

Soll ich vernünftig handlen?

Man kann die Frage aufwerfen: Soll ich vernünftig handlen? Diese Frage führt an die äusserste Gränze der moralischen Untersuchungen, und eine bejahende Antwort darauf wird eigentlich in jeder Moralphilosophie vorausgesetzt. So bald sie verneint würde, so wäre der Begriff einer Sittenlehre der Vernunft — bloße Chimäre. Jeder Zweifel, ob man bejahend oder verneinend darauf zu antworten habe, nimmt den Werth und die Existenz der ganzen moralischen Philosophie in Anspruch.

Bey genauerer Betrachtung finden wir: die Frage hat entweder keinen Sinn, oder sie enthält die Antwort in sich selbst. Sollen bedeutet eine Nothwendigkeit zu handlen, die durch Vernunft bestimmt ist. Soll ich vernünftig handlen? — hieße demnach so viel, als: ist es vernünftig nothwendige Handlungsweise, auf vernünftige Weise zu handlen? Die Frage geschieht von der Vernunft an sich selbst; diese kann aber nicht gegen sich selbst entscheiden, und ihren eigenen Zwecken

Abbruch

Abbruch thun. Man müßte also die Frage ganz und gar nicht vor das Forum der Vernunft bringen, oder eine vernünftige Entscheidung erwarten, welche unmöglich gegen die Vernunft ausfallen kann. Durch die Frage: „soll ich?“ erkläre ich die Vernunft als gültigen Gerichtshof des Streites und gebe mir durch Vernunft die Antwort selbst, die in der Frage schon liegt, und aus dem Sollen sich entwickeln läßt.

Wenn also ein Sollen vorausgesetzt wird: so liegt darin schon analytisch die Nothwendigkeit, vernünftig zu handlen.

Dadurch ist aber der Knoten nur zerhauen, nicht würklich gelöset. Denn die Frage tritt nun in anderer Gestalt und in bestimmterer Sprache auf, und lautet so: giebt es ein Sollen? Denn, giebt es ein Sollen, so ist alsdann freylich die absolute Nothwendigkeit der vernünftigen Handlungsweise dargethan.

Für die Realität des Sollen spricht aber das unmittelbare Bewußtseyn des sittlichen Gesetzes und der moralischen Vernunft im Gewissen. Es ist übrigens unerweislich und würde verwerflich seyn, wenn es nicht unmittelbare, über allen Beweis erhabne Gewißheit für sich selbst hätte, welche nur als vorhanden dargelegt, nicht aber durch eine andere Gewißheit bestimmt und hervorgebracht werden kann.

Man müßte also weiter fragen: ist dieß Sollen möglich? ist dasselbe mit einem Können verknüpft? — Das Können an sich, d. i. die in-

vere Möglichkeit, ist schon in dem Bewußtseyn des Sollens mit enthalten. Aber das Können in aller Rücksicht, d. i. die äusserlich unbeschränkte Möglichkeit, setzt voraus, daß das vernünftige Wesen in aller Rücksicht vernünftig handlen kann, welches aus dem bloßen Daseyn der Vernunft sich noch nicht schließen läßt.

Denn da der Mensch eine sinnliche und eine vernünftige Natur hat, und sowohl den Gesetzen der einen, als den Gesetzen der andern folgen kann: so hat obige Frage einen Sinn, den sie, auf ein rein vernünftiges Wesen bezogen, nicht haben könnte. Denn ein solches kann nicht anders als vernünftig handlen. Hier findet also kein Sollen statt, sondern ein Müssen. Bey vernünftigsinnlichen Naturen ist aber keine physische Nothwendigkeit, vernünftig zu handlen, folglich ist eine Wahl gedenkbar, worauf das Sollen sich bezieht. Man will nehmlich wissen: ob der Mensch die Sinnlichkeit der Vernunft, oder diese der erstern unterordnen solle?

Nur die Vernunft kann ein Sollen hervorbringen; sie allein kann gebieten; die Sinnlichkeit allein ist einer Unterordnung (nehmlich der Bestimmung ihres Mannigfaltigen zur Einheit) fähig, die keine Unterdrückung ist; die Vernunft könnte dagegen nicht anders als durch Unterdrückung dem sinnlichen Vermögen untergeordnet werden, weil es widersprechend wäre, das schlechthin Bestimmende und Unbedingte einer Bedingung zu unterwerfen, oder die Einheit in Mannigfaltigkeit aufzulösen.

Es

Es ist also für uns unmöglich, zwischen Ehre und Ehre, zwischen Ehre und gesetzlicher Gewalt eine Grenze zu ziehen, wie es Hegel und Andere thun. Wir können nicht zugeben, daß Ehre nur da sei, wo der Gesetzgeber gewisse Handlungen als ehrenhaft bezeichnet, sondern Ehre ist ein Wesen eigener Art.

Also Ehre und nicht als Gewalt in dem Sinne, wie sie Hegel versteht, wie es positive Gesetze sind, ist das Princip des Strafrechts, nur positive Gesetze sind Gewaltsame, nicht Ehre. Ehre ist Ehre, Gesetz ist Gesetz, Ehre ist nicht Gesetz, Gesetz ist nicht Ehre. Wo Ehre und Gesetz sich zu Gleichheit vereinigen, da ist Ehre nicht mehr Ehre, sondern Gesetz, und das Gesetz hat sich seiner Natur entäußert. Die Ehre kann übertreten, aber nicht das Gesetz. Wo Ehre übertreten wird, da ist Ehre, wo Gesetz übertreten wird, da ist es Gewaltsamkeit. Ehre und Gesetz sind Gegensätze, wie Freiheit und Gewalt, wie Geist und Materie, wie Lebendiges und Todtes. Die Gewalt, die Materie, das Todte kann nicht übertreten werden, sie ist, sie existirt, sie ist da, sie ist unbedingt, sie ist unveränderlich, sie ist unbeweglich, sie ist todt. Ehre ist Ehre, Gesetz ist Gesetz, Ehre ist nicht Gesetz, Gesetz ist nicht Ehre, wie Geist ist Geist, Materie ist Materie, Lebendiges ist Lebendiges, Todtes ist Todtes.

Die Unsittliche Ehre war das Princip des Adelsrechts und hat nun auch seine Rolle im Strafrechte ausgespielt.

sondern auch von innen durch die Selbstthätigkeit bestimmbar.

Die vernünftige oder geistige Natur des Menschen ist aber unveränderlich und also nicht bestimmbar, sondern selbst bestimmend, sowohl in Absicht auf die Sinnlichkeit selbst, als in Absicht auf ihre Gegenstände.

In diesem Verhältnisse des Unveränderlichen zu dem Veränderlichen in dem Menschen gründet sich das Bewußtseyn eines Strebens, das Veränderliche dem Gesetze (der Form) des Unveränderlichen unterzuordnen, als der einzigen Bedingung einer möglichen Uebereinstimmung des Menschen mit sich selbst, welche das höchste nothwendige Ziel aller vernünftigen Würksamkeit in einer sinnlichen Natur ist. Nur in diesem Verhältnisse vermag es die Menschheit, sich so ganz zu äussern, daß nichts in ihr dem andern aufgeopfert, verläugnet oder beschränkt werde. In jedem andern Verhältniß müßte entweder die Vernunft unterdrückt werden — weil sie durchaus nicht bestimmbar ist — oder die Sinnlichkeit ausgerottet oder geschwächt werden (in welchem Falle es aber der Vernunft selbst an einem angemessenen Objekte fehlen würde), oder beyde müßten einander coordinirt werden, wodurch nie eine völlige Eintracht zu Stande käme. *)

Das

*) Vergl. Schmids philosophische Dogmatik. S. 20. ff. Deduction der Realität von den religiösen Grundbegriffen und Grundsätzen.

Weis. Naturrecht. §. 95. ff.

Das Bewußtseyn des Sollen ist also ein Bewußtseyn von dem, was eine vernünftig sinnliche Natur bey vollem Selbstbewußtseyn, also in Uebereinstimmung mit sich selbst, will. Verletzung dieses Willens verräth sich durch Störung des innern Friedens im Gewissen d. h. des reinen Selbstbewußtseyn eines Vernunftwesens, welches durch keine fremden Eindrücke getrübt ist. Selbst denjenigen, welcher dieses Pflichtgefühl abläugnen wollte, könnte man überführen, daß er sich oder andere mit dieser Abläugnung täusche. Denn er maaßt sich doch Rechte an, welche sich auf Pflichten jedes andern Vernunftwesens gegen ihn nothwendig beziehen. Der Grund dieser Pflichten ist aber auch Grund für ihn. Will er als Person keine Pflicht anerkennen: so muß er zugleich allen Rechten, als Person entsagen.

Zu höhern Realgründen der Sittlichkeit aufzusteigen, ist unmöglich. — Wir fahren jetzt in der Analysis des Vernunftbegriffes von sich selbst fort, um zu bestimmen, was das gebotene Vernünftighandlen, nach einem entwickelten Begriffe von der Vernunft, eigentlich sey, oder was der Mensch (das freye Vernunftwesen) thun solle.

Die Vernunft hat ihre eigne Art, wie sie Vorstellungen von Gegenständen, z. B. von Vollkommenheit (Erkenntnisse) hervorbringt. Vernünftig handeln heißt Gegenstände dieser Erkenntniß würklich machen, (realisiren), oder doch sich dazu möglichst bestreben, z. B. Vollkommenheit zu befördern

dern suchen. Das Vermögen dazu ist praktische Vernunft.

Vorstellungen sowohl als Handlungen können entweder nur zum Theil oder ganz und gar der Vernunft gemäß seyn. Um den Sinn des praktischen Gesetzes genau zu bestimmen, ist es nöthig, diesen wichtigen Unterschied deutlich auseinander zu setzen.

Einige Vorstellungen von Gegenständen, die sich die Vernunft bildet, sind nur zum Theil ihr eignes Werk, zum Theil aber auch von andern Vermögen des Gemüths in der Vorstellung bestimmt, z. B. die Vorstellungen von Glückseligkeit, Klugheit, Schönheit, von der Sinnenwelt. Die Vernunft hat an diesen Vorstellungen nur einen unvollkommenen Antheil, weil die Anwendung ihres Vermögens auf dieselbe eingeschränkt war, durch die Gesetze des sinnlichen Vorstellungsvermögens. Diese Vorstellungen sind empirisch vernünftig, sinnlich-vernünftig, nur zum Theil vernunftmäßig. Der Stoff ist sinnlich; die Form vernünftig. Allein die Beschränktheit des Stoffs verstattet nicht, ihm das Gepräge der Vernunft rein aufzudrücken. Es sind daher bloße Annäherungen, unvollkommene Nachbildungen des Vernünftigen.

Wenn aber eine Vorstellung durch nichts ausser der Vernunft Befindliches ihrer wesentlichen Beschaffenheit nach*) bestimmt worden, sondern gänzlich, sowohl dem Stoffe als der Form nach, das Werk ihrer eignen uneingeschränkten Würksamkeit ist,

so

*) Nicht ihrem Daseyn nach.

so ist sie ganz vernunftmäßig, oder rein vernünftig. Z. B. die Vorstellungen: Welt überhaupt, Unendlichkeit, Gottheit, Freyheit.

Die Regel: „handle vernünftig," kann demnach eine zwiefache Bedeutung haben; entweder 1) eine eingeschränkte: „realisire Vorstellungen, woran deine Vernunft einigen Antheil hat z. B. befördere Glückseligkeit — Handle empirisch vernünftig; oder 2) eine vollständige: realisire solche Vorstellungen, welche ganz das Werk deiner Vernunft sind, z. B. handle frey, übereinstimmend, Endzweckmäßig. Nur durch die letzte Formel wird der Sinn jenes Gebotes ganz erschöpft. — Handle rein vernünftig.

Das Vermögen, rein vernünftig zu handlen, d. h. Vorstellungen der reinen Vernunft durch sie selbst zu realisiren, oder es doch ernstlich zu wollen, ist reine praktische Vernunft*) Die reine Vernunft ist praktisch, sofern in dem Willen (der Caussalität nach Vorstellungen) irgend eine Bestimmung vorkommt, die von Nichts ausserhalb der Vernunft befindlichen abhängt. Man kann diese Eigenschaft entweder dem Willen als Vermögen überhaupt, oder einem einzelnen Akte desselben beylegen.

Charak

*) Es ist nur ein verschiedener Ausdruck, wenn man sagt: Es giebt eine praktische Vernunft, oder es giebt einen praktischen Gebrauch der Vernunft. Der erste Ausdruck soll kein von der theoretischen Vernunft wesentlich verschiedenes Vermögen der Vernunft, sondern nur eine von der theoretischen verschiedene Beziehung der Vernunft bezeichnen.

Charakteristik der Vorstellungsart und Handlungsweise der reinen Vernunft.

Die eigentliche und reine Vorstellungsart der Vernunft, theoretisch betrachtet, ist die Grundlage der ihr eignen, durch sie bestimmten, Handlungsweise, als praktisches Vermögen; die letztere ist daher ihrer Beschaffenheit (obgleich nicht ihrem Daseyn)*) nach, aus jener begreiflich, und soll jetzt daraus entwickelt, vorher aber durch den Gegensatz der blos sinnlichen, der verständigen und der empirisch vernünftigen Handlungsweise erläutert werden.**)

Ein lebendiges Wesen mit einem blos sinnlichen (Vorstellungs-Gefühl und) Begehrungsvermögen handelt lediglich nach einzelnen oder aggregirten, d. h. regellos zusammengesetzten Vorstellungen der Sinne oder der sinnlichen Einbildungskraft (z. B. nach dem Anblick oder der Einbildung einer Speise, eines Tranks, oder eines Gegenstandes für den Geschlechtstrieb); nicht nach Regeln oder Maximen, die es sich selbst vorstellte sondern nach solchen, die ihm unbewußt die Natur durch die Einrichtung seiner Triebe bestimmt hat. Die Vorstellung des Angenehmen und Unangenehmen bringt unvermeidlich die Handlung hervor, wenn nicht physische Unmöglichkeit, oder das Daseyn eines jetzt stärker würkenden oder mehr gereitzten Triebes

*) Das Daseyn der reinvernünftigen Handlungsweise beruhet auf der Freyheit des Willens, wovon unten gehandelt wird.

**) Vergl. Karl Leonhard Reinhold's Neue Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens (Jena 1789) S. 560. Grundlinien der Theorie des Begehrungsvermögens.

Triebes es verhindern. Seine Handlungsweise ist daher durchaus empirisch (der Gegenstand muß erst gegeben werden); vom äussern Eindrucke abhängig, gezwungen; unzusammenhängend, ohne selbst Zusammenhang zu bestimmen (obgleich die Natur überall Context hat); einzeln und nach seiner individuellen zufälligen Empfindungsart; eingeschränkt auf sich, und zwar auf sein einzelnes eben gefühltes Bedürfniß, auf die einzelne nur ihm angenehme Empfindung, als Egoist und Momentanist; nach abwechselnden, abgezwungenen und von aller Rücksicht auf andere abgesonderten Antrieben, die durch die zufällige Lage gerade auf diese Art zur Wirklichkeit bestimmt sind. Der Gegenstand, den es sucht, ist das unmittelbar sinnlich Angenehme (nicht das Nützliche, nicht Glückseligkeit, nicht das Gute).

So handelt das Thier; so auch der Mensch, als Thier betrachtet; z. B. ganz rohe, thierische Menschen, kleine Kinder, Menschen im Zustande heftiger, thierischer Leidenschaft, wilder Geschlechtslust, heftigen Hungers — manche Wahnsinnige und Trunkene. Der thierisch Zornige übt augenblicklich Rache, ohne Ueberlegung, ob er seinen Zweck erreichen könne.

Von dieser blos sinlichen, thierischen Handlungsweise unterscheidet sich schon die verständige.

Wenn nehmlich das höhere Erkenntnißvermögen überhaupt, als Verstand in engrer Bedeutung, das Gefühl- und Begehrungsvermögen eines lebendigen Wesens und seine Aeusserungen modificirt: so handelt dasselbe nach vorgestellten Regeln, d.

1. nach allgemeinen Vorstellungen von der Art und Weise, seinen Zweck zu erreichen. Dieser Zweck wird aber von der Sinnlichkeit und ihren Trieben hergenommen, und von dem Verstande nur als Zweck, die Handlung aber als Mittel gedacht, ihn zu erlangen. Das Mannigfaltige, was der Sinnlichkeit angenehm ist, und die mannigfaltigen Handlungen, die zu diesem Angenehmen verhelfen, werden, jenes als Zweck, diese aber als Mittel, allgemein, d. i. als Einheit gedacht. Subiektiv betrachtet, entspringen diese Regeln, dem Stoffe nach, aus der Sinnlichkeit oder den Neigungen; der Form nach aus dem Verstande, also a priori, der sich aber nur so weit thätig erweißt, als ihn die sinnlichen Eindrücke dazu nöthigen, also nicht nach Principien, sondern abhängig von der Erfahrung dessen, was Angenehm ist, und was zum Genusse desselben dient. Diese Regeln sind also abgezogen von Naturgesetzen unsrer Neigungen und ihrer Objekte (heteronomisch, nicht autonomisch); sie hängen nicht systematisch unter sich zusammen, weil sie nicht aus Einem Princip entsprungen sind, und sind ihrer Gültigkeit nach eben so zufällig, und nur partikulär oder gar individuell, als sie es in ihrem Entstehen sind.

Obiektiv betrachtet, sind die Regeln des praktischen Verstandes (der Klugheit oder der Geschicklichkeit) 1) der Quantität nach, nur besondere Regeln für einzelne verständige Wesen, oder gewisse Gattungen derselben, die gerade diese bestimmten Triebe und Neigungen zu solchen Objekten haben; 2) der Qualität nach, eingeschränkt gültig, nur mit gewissen Einschränkungen und a priori unbestimmbaren Ausnahmen

zweck-

zweckmäßig, nie absolut beiahend noch absolut verneinend; 3) der Relation nach; a) zufällig zusammengesetzt, und nicht einfach, nicht nothwendig mit sich selbst übereinstimmend; b) von äussern Bestimmungen abhängig und abänderlich, den physischen Einflüssen unterworfen; c) nicht nothwendigerweise harmonisch mit dem Regeln andrer verständiger Wesen, sondern collidirend (ungesellig, grob eigennützig); endlich 4) der Modalität nach, an sich zufällig, nur bedingt nothwendig in Voraussetzung gewisser psychologischer und physischer Einrichtungen, nicht durch die Form, d. i. durch die Möglichkeit würklich.

Das Gute, auf dessen Hervorbringung sie abzielen, ist überhaupt das Nützliche, d. i. das Mittelbar Angenehme. Dieses ist nun 1) ein besonderes Gut für einzelne Wesen oder Gattungen (z. B. Menschen); 2) ein innerlich eingeschränktes Gut, weil es von eingeschränkten sinnlichen Vermögen abhängt; 3) ein blos relatives, als Accidenz zu betrachtendes und mit den übrigen Gütern desselben Subiekts nicht nothwendig vereinbares (nicht selbstständiges); 4) ein äusseres und nicht durch bloße Selbstthätigkeit zu bewürkendes, sondern von der Natur zu erwartendes; 5) ein disharmonisches, nicht nothwendig mit den übrigen möglichen Gütern eben desselben, geschweige denn mit den Gütern anderer vernünftigen Wesen, zusammen bestehendes und 6) ein von zufälligen Bedingungen abhängiges Gut.*)

* Wir finden diese Handlungsweise bey solchen Menschen, die zwar nicht gedankenloß und blind-

*) S. das zweyte Problem, über das absolute Gut.

lings iedem Eindruck der Sinne folgen, sondern vielmehr über einzelne Zwecke, über die Mittel und Regeln zu ihrer Erreichung nachdenken, die aber doch nur einseitig und nur für einzelne Zwecke ihren Verstand gebrauchen, ohne ihre mannigfaltigen Zwecke und die dazu gehörigen Mittel in eine zweckmäßige Verbindung zu bringen. Im Einzelnen zeigen sie sich als erfahrne, listige und gescheute Leute; im Ganzen aber dennoch als Thoren, nicht als wahrhaft kluge, geschweige denn als weise und gute Menschen. Der Ehrgeitzige, z. B., oder der Habsüchtige — beydes Thoren und Unweise in Absicht auf ihre ganze Bestimmung — denkt doch über die Mittel nach, seinen Zweck zu erreichen. Der verständig kultivirte Mensch übt Rache, mit Verletzung seiner Pflicht, öfters selbst seiner eignen Glückseligkeit, aber er reflektirt doch über die Art und Weise, wie er sich rächen will, und handelt nicht im blinden Affekt. Er handelt, wo nicht weise und klug, doch wenigstens geschickt, und so, wie diese seine Absicht es fordert.

Ueber diese blos verständige erhebt sich zunächst die empirisch vernünftige Handlungsweise.

Wenn nehmlich die Vernunft auf das Gefühl- und Begehrungsvermögen eines lebendigen Wesens einen unvollkommenen, sinnlich beschränkten Einfluß äussert, so bestimmt sie zwar die Form seiner praktischen Begriffe und Regeln vernunftmäßig, bindet sich aber dennoch ganz und gar an den von der Sinnlichkeit gegebenen Stoff und wird durch denselben beschränkt. Daher bleibt der Zweck der Handlung immer sinnlich, und die Vernunft bildet nur einen

empi-

empirischen Begriff davon — Glückseligkeit, den sie durch vernünftig gewählte Mittel, d. i. durch Klugheit, zu realisiren strebt.

Ein solches Wesen handelt also nach Regeln, die (obiektiv) nur vergleichungsweise allgemeiner, bestimmter, einfacher, freyer (von neuen Erfahrungen unabhängiger), zufälligerweise auch harmonischer (eigennützig geselliger), und unter allgemeineren Bedingungen nothwendig sind, als die Regeln eines blos verständigen Wesens. Denn die empirisch vernünftigen Regeln sind (subiektiv) eben so wohl, wie iene, ihrem Stoffe nach Produkte der Sinnlichkeit, nur comparativ a priori, zuletzt aber doch von Erfahrung und ihren Obiekten abhängig, zufällig, eingeschränkt gültig, und nur in einiger Annäherung zu der systematischen Verbindung; also noch immer heteronomisch und nicht autonomisch.

Die empirisch vernünftige Handlungsweise ist daher von der verständigen blos dem Grade der Vollkommenheit nach unterschieden. In beyden würken die Sinne, und bestimmen die wesentlichen Bestandtheile des Zwecks; in beyden würkt Ueberlegung, die den einzelnen Regungen der Sinnlichkeit Gewalt anthut, und dieselben einschränkt; in beyden geschieht es aber auch nur um eines sinnlichen Zwecks willen. Der Unterschied ist nur der, daß der blos Verständige nur auf einen einzelnen, oder auf einige sinnliche Zwecke sieht, der Empirisch Vernünftige auf seine gesammten sinnlichen Zwecke, auf die Glückseligkeit im Ganzen, möglichste Rücksicht nimmt. Empirisch vernünftig handelt der wahrhaft kluge Mensch. Er wird z. B. vielleicht, wenn er Rache fühlt, unter Umständen die Ausführung die-

ses Zwecks gar aufgeben, und einen einzelnen Trieb in bestimmten Fällen beherrschen — aber nur um andrer Triebe, um seines Genusses oder Vortheils im Ganzen willen, nicht aus Pflicht oder aus Achtung für die Vernunftmäßigkeit selbst.

Die Form der Vernunft ist hier nicht selbst das Bestimmende; sondern dasjenige, was die Handlung bestimmt, nehmlich der sinnliche Antrieb, hat nur die Form der Vernunft, weil es vernünftig modificirt ist. Der Kluge handelt vernunftmäßig, aber nicht um der Vernunftmäßigkeit willen (wie der Weise und Gute), sondern um der Sinnlichkeit willen.*)

Unendlich weit über alle diese, jetzt geschilderte, Handlungsweisen eines blos sinnlichen, verständigen oder auch empirisch vernünftigen Wesens erhaben, und durch wesentliche, innere Merkmahle von denselben unterschieden ist die rein vernünftige Handlungsweise.

Um das Wesen derselben zu bestimmen, müssen wir uns zuvörderst den Begriff von der reinen Vorstellungsart der Vernunft vergegenwärtigen und diesen in seine Merkmahle auflößen; denn die reine Handlungsweise ist eben nichts anderes als

*) Hume scheint keine andere, als eben diese Art des Einflusses der Vernunft auf unsre Handlungen gekannt zu haben. Sehr entscheidend erklärt er sich darüber in solchen Stellen, wo er von Bewegungsgründen und von der Freyheit spricht. Vergl. Dav. Hume über die menschliche Natur a. d. Engl. v. L. H. Jakob. Zweyter Band. Ueber die Leidenschaften, (Halle) 1791.) Dritter Theil. Erster, zweyter und dritter Abschnitt. S. 218. ff. — Diese Vorstellung hängt auch mit seinen übrigen empirischen Grundsätzen sehr gut zusammen.

als die thätige Realisirung dessen, was durch Vernunft gedacht wird.

Die reine Vorstellungsart der Vernunft hat folgende Merkmahle:

Sieht man auf ihre subjektive Beschaffenheit, so ist sie eine Vorstellung a priori, unabhängig von Erfahrung; eine Vorstellung von und aus Principien, d. h. höchsten Erkenntnißgründen; des Einzelnen und besondern aus dem Allgemeinen; daher selbstthätig im strengsten Sinne; systematisch im strengsten Sinne; absolut nothwendig und allgemein, für alle vernünftige Wesen.

In Rücksicht auf ihre objektive Beschaffenheit d. h. auf die Merkmahle, wodurch das Objekt ihrer Vorstellung gedacht wird, ist die Vorstellung der reinen Vernunft überhaupt eine Vorstellung der unbedingten oder absoluten Einheit des unbedingten Mannigfaltigen. Die besondern Merkmahle sind daher, unbedingte (Einheit, Vielheit) Allheit, Totalität in Rücksicht auf die Form der sinnlichen Anschauung; Unvergleichbarkeit mit jeder gegebenen Zahl und jedem gegebenen Maaße; Unanschaulichkeit. 2) unbedingte Realität, in Absicht auf den Stoff der sinnlichen Anschauung, die Empfindung; Unempfindbarkeit, das Uebersteigen aller Empfindung. 3) Unbedingte Selbstständigkeit, Würksamkeit und Gemeinschaft; in Beziehung auf das Verbundene und auf die Art der Verbindung; und 4) unbedingte Nothwendigkeit.

Diese reine Vorstellungsart der Vernunft (in ihren Ideen) hat blos insofern objektive theoretische Brauchbarkeit oder Realität, als sie den möglichsten systematischen Zusammenhang der Erfahrungserkenntnisse fordert; ausserdem kommt

dern suchen. Das Vermögen dazu ist praktische Vernunft.

Vorstellungen sowohl als Handlungen können entweder nur zum Theil oder ganz und gar der Vernunft gemäß seyn. Um den Sinn des praktischen Gesetzes genau zu bestimmen, ist es nöthig, diesen wichtigen Unterschied deutlich auseinander zu setzen.

Einige Vorstellungen von Gegenständen, die sich die Vernunft bildet, sind nur zum Theil ihr eignes Werk, zum Theil aber auch von andern Vermögen des Gemüths in der Vorstellung bestimmt, z. B. die Vorstellungen von Glückseligkeit, Klugheit, Schönheit, von der Sinnenwelt. Die Vernunft hat an diesen Vorstellungen nur einen unvollkommenen Antheil, weil die Anwendung ihres Vermögens auf dieselbe eingeschränkt war, durch die Gesetze des sinnlichen Vorstellungsvermögens. Diese Vorstellungen sind empirisch vernünftig, sinnlich-vernünftig, nur zum Theil vernunftmäßig. Der Stoff ist sinnlich; die Form vernünftig. Allein die Beschränktheit des Stoffs verstattet nicht, ihm das Gepräge der Vernunft rein aufzudrücken. Es sind daher bloße Annäherungen, unvollkommene Nachbildungen des Vernünftigen.

Wenn aber eine Vorstellung durch nichts ausser der Vernunft Befindliches ihrer wesentlichen Beschaffenheit nach*) bestimmt worden, sondern gänzlich, sowohl dem Stoffe als der Form nach, das Werk ihrer eignen uneingeschränkten Würksamkeit ist, so

*) Nicht ihrem Daseyn nach.

so ist sie ganz vernunftmäßig, oder rein vernünftig. Z. B. die Vorstellungen: Welt überhaupt, Unendlichkeit, Gottheit, Freyheit.

Die Regel: „handle vernünftig," kann demnach eine zwiefache Bedeutung haben; entweder 1) eine eingeschränkte: „realisire Vorstellungen, woran deine Vernunft einigen Antheil hat z. B. befördere Glückseligkeit — Handle empirisch vernünftig; oder 2) eine vollständige: realisire solche Vorstellungen, welche ganz das Werk deiner Vernunft sind, z. B. handle frey, übereinstimmend, Endzweckmäßig. Nur durch die letzte Formel wird der Sinn jenes Gebotes ganz erschöpft. — Handle rein vernünftig.

Das Vermögen, rein vernünftig zu handlen, d. h. Vorstellungen der reinen Vernunft durch sie selbst zu realisiren, oder es doch ernstlich zu wollen, ist reine praktische Vernunft*) Die reine Vernunft ist praktisch, sofern in dem Willen (der Caussalität nach Vorstellungen) irgend eine Bestimmung vorkommt, die von Nichts ausserhalb der Vernunft befindlichen abhängt. Man kann diese Eigenschaft entweder dem Willen als Vermögen überhaupt, oder einem einzelnen Akte desselben beylegen.

Charak

*) Es ist nur ein verschiedener Ausdruck, wenn man sagt: Es giebt eine praktische Vernunft, oder es giebt einen praktischen Gebrauch der Vernunft. Der erste Ausdruck soll kein von der theoretischen Vernunft wesentlich verschiedenes Vermögen der Vernunft, sondern nur eine von der theoretischen verschiedene Beziehung der Vernunft bezeichnen.

Christenthum der Verschiedenheit des Geschlechts, der Stände und Verhältnisse.

Die Apostolische und alte Christliche Kirche hat Niemand, weder Mann noch Weib, in Ansehung der Ehe, oder sonst in irgend einem Verhältnisse, für unfähig gehalten, ein Christ zu werden, oder zu bleiben, und Niemand, weder Mann noch Weib, sind sich deswegen, und aus irgend einem Verhältnisse, vor Gott und seinem Gesetze, vor Gelegenheit und Versuchung zu sündigen, für unfähig gehalten.

Die christliche Ehe ist eben so wie jeder andere Stand, und jedes andere Verhältniß, ein Zustand, worin der Mensch Gelegenheit hat, sich zu vervollkommnen, und seine Bestimmung zu erfüllen. Sie ist eben so wenig, als irgend ein anderer Stand, eine Ursache, oder eine Gelegenheit zu sündigen, sondern sie ist, wie jeder andere Stand, ein Mittel, sich zu bessern, und sich vor Gott und Menschen zu üben. Sie ist, nebenbey sey dieß gesagt, nicht einmal eine Gelegenheit zu sündigen, mehr als jeder andere Stand, und mehr als jeder andere Stand, ist sie eine Gelegenheit zu Tugend und Frömmigkeit. Sie ist eine Gelegenheit zu jeder Tugend, zu jeder Frömmigkeit, zu jeder Vollkommenheit, die nur jemals möglich ist.

*) Der Verfasser ist unterrichtet, daß einige Stellen dieses Aufsatzes, Anstoß gegeben haben.

*) Einige sind besonders durch die Worte: „Sie ist eben so wenig, als irgend ein anderer Stand, eine Ursache, oder eine Gelegenheit zu sündigen,

Triebes es verhindern. Seine Handlungsweise ist daher durchaus empirisch (der Gegenstand muß erst gegeben werden); vom äussern Eindrucke abhängig, gezwungen; unzusammenhängend, ohne selbst Zusammenhang zu bestimmen (obgleich die Natur überall Context hat); einzeln und nach seiner individuellen zufälligen Empfindungsart; eingeschränkt auf sich, und zwar auf sein einzelnes eben gefühltes Bedürfniß, auf die einzelne nur ihm angenehme Empfindung, als Egoist und Momentanist; nach abwechselnden, abgezwungenen und von aller Rücksicht auf andere abgesonderten Antrieben, die durch die zufällige Lage gerade auf diese Art zur Wirklichkeit bestimmt sind. Der Gegenstand, den es sucht, ist das unmittelbar sinnlich Angenehme (nicht das Nützliche, nicht Glückseligkeit, nicht das Gute).

So handelt das Thier; so auch der Mensch, als Thier betrachtet; z. B. ganz rohe, thierische Menschen, kleine Kinder, Menschen im Zustande heftiger, thierischer Leidenschaft, wilder Geschlechtslust, heftigen Hungers — manche Wahnsinnige und Trunkene. Der thierisch Zornige übt augenblicklich Rache, ohne Ueberlegung, ob er seinen Zweck erreichen könne.

Von dieser blos sinlichen, thierischen Handlungsweise unterscheidet sich schon die verständige.

Wenn nehmlich das höhere Erkenntnißvermögen überhaupt, als Verstand in engrer Bedeutung, das Gefühl- und Begehrungsvermögen eines lebendigen Wesens und seine Aeusserungen modificirt: so handelt dasselbe nach vorgestellten Regeln, d.

1. nach allgemeinen Vorstellungen von der Art und Weise, seinen Zweck zu erreichen. Dieser Zweck wird aber von der Sinnlichkeit und ihren Trieben hergenommen, und von dem Verstande nur als Zweck, die Handlung aber als Mittel gedacht, ihn zu erlangen. Das Mannigfaltige, was der Sinnlichkeit angenehm ist, und die mannigfaltigen Handlungen, die zu diesem Angenehmen verhelfen, werden, jenes als Zweck, diese aber als Mittel, allgemein, d. i. als Einheit gedacht. Subiektiv betrachtet, entspringen diese Regeln, dem Stoffe nach, aus der Sinnlichkeit oder den Neigungen; der Form nach aus dem Verstande, also a priori, der sich aber nur so weit thätig erweißt, als ihn die sinnlichen Eindrücke dazu nöthigen, also nicht nach Principien, sondern abhängig von der Erfahrung dessen, was Angenehm ist, und was zum Genusse desselben dient. Diese Regeln sind also abgezogen von Naturgesetzen unsrer Neigungen und ihrer Obiekte (heteronomisch, nicht autonomisch); sie hängen nicht systematisch unter sich zusammen, weil sie nicht aus Einem Princip entsprungen sind, und sind ihrer Gültigkeit nach eben so zufällig, und nur partikulär oder gar individuell, als sie es in ihrem Entstehen sind.

Obiektiv betrachtet, sind die Regeln des praktischen Verstandes (der Klugheit oder der Geschicklichkeit) 1) der Quantität nach, nur besondere Regeln für einzelne verständige Wesen, oder gewisse Gattungen derselben, die gerade diese bestimmten Triebe und Neigungen zu solchen Obiekten haben; 2) der Qualität nach, eingeschränkt gültig, nur mit gewissen Einschränkungen und a priori unbestimmbaren Ausnahmen

zweck-

zweckmäßig, nie absolut beiahend noch absolut verneinend; 3) der Relation nach; a) zufällig zusammengesetzt, und nicht einfach, nicht nothwendig mit sich selbst übereinstimmend; b) von äussern Bestimmungen abhängig und abänderlich, den physischen Einflüssen unterworfen; c) nicht nothwendigerweise harmonisch mit dem Regeln andrer verständiger Wesen, sondern collidirend (ungesellig, grob eigennützig); endlich 4) der Modalität nach, an sich zufällig, nur bedingt nothwendig in Voraussetzung gewisser psychologischer und physischer Einrichtungen, nicht durch die Form, d. i. durch die Möglichkeit würklich.

Das Gute, auf dessen Hervorbringung sie abzielen, ist überhaupt das Nützliche, d. i. das Mittelbar Angenehme. Dieses ist nun 1) ein besonderes Gut für einzelne Wesen oder Gattungen (z. B. Menschen); 2) ein innerlich eingeschränktes Gut, weil es von eingeschränkten sinnlichen Vermögen abhängt; 3) ein blos relatives, als Accidenz zu betrachtendes und mit den übrigen Gütern desselben Subiekts nicht nothwendig vereinbares (nicht selbstständiges); 4) ein äusseres und nicht durch bloße Selbstthätigkeit zu bewürkendes, sondern von der Natur zu erwartendes; 5) ein disharmonisches, nicht nothwendig mit den übrigen möglichen Gütern eben desselben, geschweige denn mit den Gütern anderer vernünftigen Wesen, zusammen bestehendes und 6) ein von zufälligen Bedingungen abhängiges Gut. *)

* Wir finden diese Handlungsweise bey solchen Menschen, die zwar nicht gedankenloß und blind-

*) S. das zweyte Problem, über das absolute Gut.

lings iedem Eindruck der Sinne folgen, sondern vielmehr über einzelne Zwecke, über die Mittel und Regeln zu ihrer Erreichung nachdenken, die aber doch nur einseitig und nur für einzelne Zwecke ihren Verstand gebrauchen, ohne ihre mannigfaltigen Zwecke und die dazu gehörigen Mittel in eine zweckmäßige Verbindung zu bringen. Im Einzelnen zeigen sie sich als erfahrne, listige und gescheute Leute; im Ganzen aber dennoch als Thoren, nicht als wahrhaft kluge, geschweige denn als weise und gute Menschen. Der Ehrgeitzige, z. B., oder der Habsüchtige — beydes Thoren und Unweise in Absicht auf ihre ganze Bestimmung — denkt doch über die Mittel nach, seinen Zweck zu erreichen. Der verständig kultivirte Mensch übt Rache, mit Verletzung seiner Pflicht, öfters selbst seiner eignen Glückseligkeit, aber er reflektirt doch über die Art und Weise, wie er sich rächen will, und handelt nicht im blinden Affekt. Er handelt, wo nicht weise und klug, doch wenigstens geschickt, und so, wie diese seine Absicht es fordert.

Ueber diese blos verständige erhebt sich zunächst die empirisch vernünftige Handlungsweise.

Wenn nehmlich die Vernunft auf das Gefühl- und Begehrungsvermögen eines lebendigen Wesens einen unvollkommenen, sinnlich beschränkten Einfluß äussert, so bestimmt sie zwar die Form seiner praktischen Begriffe und Regeln vernunftmäßig, bindet sich aber dennoch ganz und gar an den von der Sinnlichkeit gegebenen Stoff und wird durch denselben beschränkt. Daher bleibt der Zweck der Handlung immer sinnlich, und die Vernunft bildet nur einen

empi-

empirischen Begriff davon — Glückseligkeit, den sie durch vernünftig gewählte Mittel, d. i. durch Klugheit, zu realisiren strebt.

Ein solches Wesen handelt also nach Regeln, die (obiektiv) nur vergleichungsweise allgemeiner, bestimmter, einfacher, freyer (von neuen Erfahrungen unabhängiger), zufälligerweise auch harmonischer (eigennützig geselliger), und unter allgemeineren Bedingungen nothwendig sind, als die Regeln eines blos verständigen Wesens. Denn die empirisch vernünftigen Regeln sind (subiektiv) eben so wohl, wie iene, ihrem Stoffe nach Produkte der Sinnlichkeit, nur comparativ a priori, zuletzt aber doch von Erfahrung und ihren Obiekten abhängig, zufällig, eingeschränkt gültig, und nur in einiger Annäherung zu der systematischen Verbindung; also noch immer heteronomisch und nicht autonomisch.

Die empirisch vernünftige Handlungsweise ist daher von der verständigen blos dem Grade der Vollkommenheit nach unterschieden. In beyden würken die Sinne, und bestimmen die wesentlichen Bestandtheile des Zwecks; in beyden würkt Ueberlegung, die den einzelnen Regungen der Sinnlichkeit Gewalt anthut, und dieselben einschränkt; in beyden geschieht es aber auch nur um eines sinnlichen Zwecks willen. Der Unterschied ist nur der, daß der blos Verständige nur auf einen einzelnen, oder auf einige sinnliche Zwecke sieht, der Empirisch Vernünftige auf seine gesammten sinnlichen Zwecke, auf die Glückseligkeit im Ganzen, möglichste Rücksicht nimmt. Empirisch vernünftig handelt der wahrhaft kluge Mensch. Er wird z. B. vielleicht, wenn er Rache fühlt, unter Umständen die Ausführung die-

Auch das Naturrecht verläugnet hier seine Verwandschaft mit der Moral nicht. Es lassen sich eben so viele und zwar parallel laufende Systeme und Principien des Naturrechts, als der Moral und Religionslehre gedenken. Ausgeführt findet man diesen Gedanken in Jakobs philosophischer Rechtslehre (Halle 1795) §. 80. ff. und Schmids Grundriß des Naturrechts. Jena 1795. §. 15.

Allgemeine Gründe gegen die heteronomischen Principien und Moralsysteme.

Was nicht lediglich auf Vernunftgründen, sondern zugleich oder ganz allein auf andern Bestimmungen der menschlichen Natur beruht, sie mögen zufällig oder wesentlich, durch Vernunft modificirt oder nicht, und das erstere mehr oder weniger seyn, (wie alle bisher untersuchte Moralprincipien,) das kann nicht das Merkmahl absoluter Allgemeinheit und Nothwendigkeit für alle vernünftige Wesen überhaupt haben. Nicht alle Menschen sind z. B. zweckmäßig erzogen, nicht alle leben in einer zweckmäßigen Staatsverfassung; nicht alle haben einerley Neigungen, ein weiches, sanftfühlendes Herz, oder einerley Kirchenglauben. —

Daher kann auch der gemeine, unverdorbne Menschenverstand nicht alle Handlungen billigen, die diesen Grundsätzen gemäß geschehen, noch den Grad seiner Billigung nach dem Grade der Harmonie mit diesen Regeln abmessen. Wer vermag z. B. einen Betrug fürs allgemeine Beste, oder eine Selbstvervollkommnung auf abgezwungene oder abgestohlne fremde Kosten gut zu heissen? Wer mag

den

den Freund darum höher schätzen, weil er vor jedem Freundschaftsdienste, den er leisten will, seinen Vortheil aufs strengste berechnet?

Sein unbefangnes Urtheil muß vieles, was diesen Grundsätzen gemäß wäre, im höchsten Grade misbilligen, und dem übrigen kann er wenigstens den höchsten, unbedingten Werth nicht zugestehen, den er dem Moralischen in der Idee beylegt.

Die Moralisten werden zu Zirkelgängen, Inkonsequenzen und widersprechenden Ausflüchten verleitet, indem sie diese klaren aber undeutlichen Aussprüche des gemeinen praktischen Menschensinnes mit ihren angenommenen Principien vereinigen wollen. So muß der Vertheidiger des Princips vom sittlichen Gefühle, von der Vollkommenheit, vom göttlichen Willen, anderweitige sittliche Grundsätze voraussetzen; andere müssen besondere Einrichtungen und Verhältnisse der Neigungen als allgemein voraussetzen, künstliche Bildungen und Richtungen derselben für natürlich ausgeben u. dergl.

Es fehlt endlich auch diesen Grundsätzen an der Tauglichkeit, bestimmte Anwendungen auf einzelne moralische Fälle davon zu machen. Sie gehen über den möglichen Gesichtskreis eines Menschen, ja überhaupt eines endlichen Wesens hinaus.*)

*) Vergl. Ueber die bisherigen Gründe der praktischen Weltweisheit, in Kosmanns allgemeinem Magazin für kritische und populäre Philosophie. B. 1. St. 1. S. 17. ff.

Die entgegengesetzten Eigenschaften müssen sich an den formalen praktischen Grundsätzen antreffen lassen, deren objektive Nothwendigkeit und Allgemeinheit, d. i. deren Tauglichkeit zu praktischen Gesetzen überhaupt aus ihrem Begriffe erwiesen, und deren einzig mögliche Quelle in der reinen praktischen Vernunft entdeckt worden ist. Ihre Uebereinstimmung aber mit den Aussprüchen der gemeinen praktischen Menschenvernunft; ihre Zulänglichkeit, um diese letztern vollständig daraus abzuleiten, und die Brauchbarkeit derselben in der Anwendung, für alle Fälle des gemeinen Lebens durchaus bestimmte Vorschriften daraus zu ertheilen, läßt sich erst nach der genauen Entwickelung ihres Inhaltes beurtheilen.

5.

Entwickelung des reinen formalen Moralprincips.

Nach Wegräumung aller materialen und empirischen Regeln aus dem Gebiete der Sittenlehre, bleiben nur reine Vernunftgesetze übrig, bey deren Bestimmung von allem dem, was der Vernunft zur praktischen Erkenntniß durch die sinnlichen Neigungen und Gegenstände gegeben wird, gänzlich abstrahirt, und nur der Begriff einer praktischen Vernunft überhaupt und für sich selbst, abgesondert von allen zufälligen Modificationen, zum Grunde gelegt, und in seine Bestandtheile aufgelößt werden muß.

Die folgenden Betrachtungen enthalten diese Analysis des Begriffes von einer praktischen Vernunft, entwickeln daraus ein Vernunftgesetz, dessen reale Gültigkeit (Objektivität) aber freylich nicht durch diese bloße Zergliederung aus Begriffen discursiv erwiesen, sondern als eine Thatsache im Bewußtseyn unmittelbar dargelegt werden kann. Durch Analysis wird der Begriff nur deutlich gemacht; durch unmittelbares Bewußtseyn aber in der Anwendung realisirt.

Die allgemeinste und unbestimmteste Formel des sittlichen Verhaltens ist:

Handle vernünftig —

d. i. leite deine Handlungen, sowohl ihrem Inhalte,

als dem Beweggrunde nach, von Grundsätzen der Vernunft ab; bestimme sie durch Vernunftgesetze. Was der Vernunft zuwider, oder was auch nur nicht durch sie bestimmt ist, da es doch ihrer Bestimmung fähig war, ist in sofern Unvernünftig und Sittlich-Böse. Der Grad des wirklichen Vernunftgebrauchs im Verhältniß zu der Möglichkeit desselben, bestimmt den Grad der Vernünftigkeit oder Moralität.

Soll ich vernünftig handlen?

Man kann die Frage aufwerfen: Soll ich vernünftig handlen? Diese Frage führt an die äusserste Gränze der moralischen Untersuchungen, und eine bejahende Antwort darauf wird eigentlich in jeder Moralphilosophie vorausgesetzt. So bald sie verneint würde, so wäre der Begriff einer Sittenlehre der Vernunft — bloße Chimäre. Jeder Zweifel, ob man bejahend oder verneinend darauf zu antworten habe, nimmt den Werth und die Existenz der ganzen moralischen Philosophie in Anspruch.

Bey genauerer Betrachtung finden wir: die Frage hat entweder keinen Sinn, oder sie enthält die Antwort in sich selbst. Sollen bedeutet eine Nothwendigkeit zu handlen, die durch Vernunft bestimmt ist. Soll ich vernünftig handlen? — hieße demnach so viel, als: ist es vernünftig nothwendige Handlungsweise, auf vernünftige Weise zu handlen? Die Frage geschieht von der Vernunft an sich selbst; diese kann aber nicht gegen sich selbst entscheiden, und ihren eigenen Zwecken

Abbruch

Abbruch thun. Man müßte also die Frage ganz und gar nicht vor das Forum der Vernunft bringen, oder eine vernünftige Entscheidung erwarten, welche unmöglich gegen die Vernunft ausfallen kann. Durch die Frage: „soll ich?“ erkläre ich die Vernunft als gültigen Gerichtshof des Streites und gebe mir durch Vernunft die Antwort selbst, die in der Frage schon liegt, und aus dem Sollen sich entwickeln läßt.

Wenn also ein Sollen vorausgesetzt wird: so liegt darin schon analytisch die Nothwendigkeit, vernünftig zu handlen.

Dadurch ist aber der Knoten nur zerhauen, nicht würklich gelöset. Denn die Frage tritt nun in anderer Gestalt und in bestimmterer Sprache auf, und lautet so: giebt es ein Sollen? Denn, giebt es ein Sollen, so ist alsdann freylich die absolute Nothwendigkeit der vernünftigen Handlungsweise dargethan.

Für die Realität des Sollen spricht aber das unmittelbare Bewußtseyn des sittlichen Gesetzes und der moralischen Vernunft im Gewissen. Es ist übrigens unerweislich und würde verwerflich seyn, wenn es nicht unmittelbare, über allen Beweis erhabne Gewißheit für sich selbst hätte, welche nur als vorhanden dargelegt, nicht aber durch eine andere Gewißheit bestimmt und hervorgebracht werden kann.

Man müßte also weiter fragen: ist dieß Sollen möglich? ist dasselbe mit einem Können verknüpft? — Das Können an sich, d. i. die in-

nere Möglichkeit, ist schon in dem Bewußtseyn des Sollens mit enthalten. Aber das Können in aller Rücksicht, d. i. die äusserlich unbeschränkte Möglichkeit, setzt voraus, daß das vernünftige Wesen in aller Rücksicht vernünftig handlen kann, welches aus dem bloßen Daseyn der Vernunft sich noch nicht schließen läßt.

Denn da der Mensch eine sinnliche und eine vernünftige Natur hat, und sowohl den Gesetzen der einen, als den Gesetzen der andern folgen kann: so hat obige Frage einen Sinn, den sie, auf ein rein vernünftiges Wesen bezogen, nicht haben könnte. Denn ein solches kann nicht anders als vernünftig handlen. Hier findet also kein Sollen statt, sondern ein Müssen. Bey vernünftigsinnlichen Naturen ist aber keine physische Nothwendigkeit, vernünftig zu handlen, folglich ist eine Wahl gedenkbar, worauf das Sollen sich bezieht. Man will nehmlich wissen: ob der Mensch die Sinnlichkeit der Vernunft, oder diese der erstern unterordnen solle?

Nur die Vernunft kann ein Sollen hervorbringen; sie allein kann gebieten; die Sinnlichkeit allein ist einer Unterordnung (nehmlich der Bestimmung ihres Mannigfaltigen zur Einheit) fähig, die keine Unterdrückung ist; die Vernunft könnte dagegen nicht anders als durch Unterdrückung dem sinnlichen Vermögen untergeordnet werden, weil es widersprechend wäre, das schlechthin Bestimmende und Unbedingte einer Bedingung zu unterwerfen, oder die Einheit in Mannigfaltigkeit aufzulösen.

Es

Er ist Alles in Allem, Alles in Ihm. Er ist Alles in Allen, Alles in Ihnen.

sondern auch von innen durch die Selbstthätigkeit bestimmbar.

Die vernünftige oder geistige Natur des Menschen ist aber unveränderlich und also nicht bestimmbar, sondern selbst bestimmend, sowohl in Absicht auf die Sinnlichkeit selbst, als in Absicht auf ihre Gegenstände.

In diesem Verhältnisse des Unveränderlichen zu dem Veränderlichen in dem Menschen gründet sich das Bewußtseyn eines Strebens, das Veränderliche dem Gesetze (der Form) des Unveränderlichen unterzuordnen, als der einzigen Bedingung einer möglichen Uebereinstimmung des Menschen mit sich selbst, welche das höchste nothwendige Ziel aller vernünftigen Würksamkeit in einer sinnlichen Natur ist. Nur in diesem Verhältnisse vermag es die Menschheit, sich so ganz zu äussern, daß nichts in ihr dem andern aufgeopfert, verläugnet oder beschränkt werde. In jedem andern Verhältniß müßte entweder die Vernunft unterdrückt werden — weil sie durchaus nicht bestimmbar ist — oder die Sinnlichkeit ausgerottet oder geschwächt werden (in welchem Falle es aber der Vernunft selbst an einem angemessenen Objekte fehlen würde), oder beyde müßten einander coordinirt werden, wodurch nie eine völlige Eintracht zu Stande käme. *)

Das

*) Vergl. Schmids philosophische Dogmatik. S. 20. ff. Deduction der Realität von den religiösen Grundbegriffen und Grundsätzen.

Dess. Naturrecht. §. 95. ff.

Das Bewußtseyn des Sollen ist also ein Bewußtseyn von dem, was eine vernünftig sinnliche Natur bey vollem Selbstbewußtseyn, also in Uebereinstimmung mit sich selbst, will. Verletzung dieses Willens verräth sich durch Störung des innern Friedens im Gewissen d. h. des reinen Selbstbewußtseyn eines Vernunftwesens, welches durch keine fremden Eindrücke getrübt ist. Selbst denjenigen, welcher dieses Pflichtgefühl abläugnen wollte, könnte man überführen, daß er sich oder andere mit dieser Abläugnung täusche. Denn er maaßt sich doch Rechte an, welche sich auf Pflichten jedes andern Vernunftwesens gegen ihn nothwendig beziehen. Der Grund dieser Pflichten ist aber auch Grund für ihn. Will er als Person keine Pflicht anerkennen: so muß er zugleich allen Rechten, als Person entsagen.

Zu höhern Realgründen der Sittlichkeit aufzusteigen, ist unmöglich. — Wir fahren jetzt in der Analysis des Vernunftbegriffes von sich selbst fort, um zu bestimmen, was das gebotene Vernünftighandlen, nach einem entwickelten Begriffe von der Vernunft, eigentlich sey, oder was der Mensch (das freye Vernunftwesen) thun solle.

Die Vernunft hat ihre eigne Art, wie sie Vorstellungen von Gegenständen, z. B. von Vollkommenheit (Erkenntnisse) hervorbringt. Vernünftig handeln heißt Gegenstände dieser Erkenntniß würklich machen, (realisiren), oder doch sich dazu möglichst bestreben, z. B. Vollkommenheit zu befördern

dern suchen. Das Vermögen dazu ist praktische Vernunft.

Vorstellungen sowohl als Handlungen können entweder nur zum Theil oder ganz und gar der Vernunft gemäß seyn. Um den Sinn des praktischen Gesetzes genau zu bestimmen, ist es nöthig, diesen wichtigen Unterschied deutlich auseinander zu setzen.

Einige Vorstellungen von Gegenständen, die sich die Vernunft bildet, sind nur zum Theil ihr eignes Werk, zum Theil aber auch von andern Vermögen des Gemüths in der Vorstellung bestimmt, z. B. die Vorstellungen von Glückseligkeit, Klugheit, Schönheit, von der Sinnenwelt. Die Vernunft hat an diesen Vorstellungen nur einen unvollkommenen Antheil, weil die Anwendung ihres Vermögens auf dieselbe eingeschränkt war, durch die Gesetze des sinnlichen Vorstellungsvermögens. Diese Vorstellungen sind empirisch vernünftig, sinnlich-vernünftig, nur zum Theil vernunftmäßig. Der Stoff ist sinnlich; die Form vernünftig. Allein die Beschränktheit des Stoffs verstattet nicht, ihm das Gepräge der Vernunft rein aufzudrücken. Es sind daher bloße Annäherungen, unvollkommene Nachbildungen des Vernünftigen.

Wenn aber eine Vorstellung durch nichts ausser der Vernunft Befindliches ihrer wesentlichen Beschaffenheit nach *) bestimmt worden, sondern gänzlich, sowohl dem Stoffe als der Form nach, das Werk ihrer eignen uneingeschränkten Würksamkeit ist,

so

*) Nicht ihrem Daseyn nach.

so ist sie ganz vernunftmäßig, oder rein vernünftig. Z. B. die Vorstellungen: Welt überhaupt, Unendlichkeit, Gottheit, Freyheit.

Die Regel: „handle vernünftig," kann demnach eine zwiefache Bedeutung haben; entweder 1) eine eingeschränkte: „realisire Vorstellungen, woran deine Vernunft einigen Antheil hat z. B. befördere Glückseligkeit — Handle empirisch vernünftig; oder 2) eine vollständige: realisire solche Vorstellungen, welche ganz das Werk deiner Vernunft sind, z. B. handle frey, übereinstimmend, Endzweckmäßig. Nur durch die letzte Formel wird der Sinn jenes Gebotes ganz erschöpft. — Handle rein vernünftig.

Das Vermögen, rein vernünftig zu handlen, d. h. Vorstellungen der reinen Vernunft durch sie selbst zu realisiren, oder es doch ernstlich zu wollen, ist reine praktische Vernunft*) Die reine Vernunft ist praktisch, sofern in dem Willen (der Caussalität nach Vorstellungen) irgend eine Bestimmung vorkommt, die von Nichts ausserhalb der Vernunft befindlichen abhängt. Man kann diese Eigenschaft entweder dem Willen als Vermögen überhaupt, oder einem einzelnen Akte desselben beylegen.

Charak

*) Es ist nur ein verschiedener Ausdruck, wenn man sagt: Es giebt eine praktische Vernunft, oder es giebt einen praktischen Gebrauch der Vernunft. Der erste Ausdruck soll kein von der theoretischen Vernunft wesentlich verschiedenes Vermögen der Vernunft, sondern nur eine von der theoretischen verschiedene Beziehung der Vernunft bezeichnen.

Charakteristik der Vorstellungsart und Handlungsweise der reinen Vernunft.

Die eigentliche und reine Vorstellungsart der Vernunft, theoretisch betrachtet, ist die Grundlage der ihr eignen, durch sie bestimmten, Handlungsweise, als praktisches Vermögen; die letztere ist daher ihrer Beschaffenheit (obgleich nicht ihrem Daseyn) *) nach, aus jener begreiflich, und soll jetzt daraus entwickelt, vorher aber durch den Gegensatz der blos sinnlichen, der verständigen und der empirisch vernünftigen Handlungsweise erläutert werden. **)

Ein lebendiges Wesen mit einem blos sinnlichen (Vorstellungs-Gefühl und) Begehrungsvermögen handelt lediglich nach einzelnen oder aggregirten, d. h. regellos zusammengesetzten Vorstellungen der Sinne oder der sinnlichen Einbildungskraft (z. B. nach dem Anblick oder der Einbildung einer Speise, eines Tranks, oder eines Gegenstandes für den Geschlechtstrieb); nicht nach Regeln oder Maximen, die es sich selbst vorstellte sondern nach solchen, die ihm unbewußt die Natur durch die Einrichtung seiner Triebe bestimmt hat. Die Vorstellung des Angenehmen und Unangenehmen bringt unvermeidlich die Handlung hervor, wenn nicht physische Unmöglichkeit, oder das Daseyn eines jetzt stärker würkenden oder mehr gereitzten Triebes

*) Das Daseyn der reinvernünftigen Handlungsweise beruhet auf der Freyheit des Willens, wovon unten gehandelt wird.

**) Vergl. Karl Leonhard Reinhold's Neue Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens (Jena 1789) S. 560. Grundlinien der Theorie des Begehrungsvermögens.

Triebes es verhindern. Seine Handlungsweise ist daher durchaus empirisch (der Gegenstand muß erst gegeben werden); vom äussern Eindrucke abhängig, gezwungen; unzusammenhängend, ohne selbst Zusammenhang zu bestimmen (obgleich die Natur überall Context hat); einzeln und nach seiner individuellen zufälligen Empfindungsart; eingeschränkt auf sich, und zwar auf sein einzelnes eben gefühltes Bedürfniß, auf die einzelne nur ihm angenehme Empfindung, als Egoist und Momentanist; nach abwechselnden, abgezwungenen und von aller Rücksicht auf andere abgesonderten Antrieben, die durch die zufällige Lage gerade auf diese Art zur Wirklichkeit bestimmt sind. Der Gegenstand, den es sucht, ist das unmittelbar sinnlich Angenehme (nicht das Nützliche, nicht Glückseligkeit, nicht das Gute).

So handelt das Thier; so auch der Mensch, als Thier betrachtet; z. B. ganz rohe, thierische Menschen, kleine Kinder, Menschen im Zustande heftiger, thierischer Leidenschaft, wilder Geschlechtslust, heftigen Hungers — manche Wahnsinnige und Trunkene. Der thierisch Zornige übt augenblicklich Rache, ohne Ueberlegung, ob er seinen Zweck erreichen könne.

Von dieser blos sinlichen, thierischen Handlungsweise unterscheidet sich schon die verständige.

Wenn nehmlich das höhere Erkenntnißvermögen überhaupt, als Verstand in engrer Bedeutung, das Gefühl- und Begehrungsvermögen eines lebendigen Wesens und seine Aeusserungen modificirt: so handelt dasselbe nach vorgestellten Regeln, d.

1. nach allgemeinen Vorstellungen von der Art und Weise, seinen Zweck zu erreichen. Dieser Zweck wird aber von der Sinnlichkeit und ihren Trieben hergenommen, und von dem Verstande nur als Zweck, die Handlung aber als Mittel gedacht, ihn zu erlangen. Das Mannigfaltige, was der Sinnlichkeit angenehm ist, und die mannigfaltigen Handlungen, die zu diesem Angenehmen verhelfen, werden, jenes als Zweck, diese aber als Mittel, allgemein, d. i. als Einheit gedacht. Subiektiv betrachtet, entspringen diese Regeln, dem Stoffe nach, aus der Sinnlichkeit oder den Neigungen; der Form nach aus dem Verstande, also a priori, der sich aber nur so weit thätig erweißt, als ihn die sinnlichen Eindrücke dazu nöthigen, also nicht nach Principien, sondern abhängig von der Erfahrung dessen, was Angenehm ist, und was zum Genusse desselben dient. Diese Regeln sind also abgezogen von Naturgesetzen unsrer Neigungen und ihrer Objekte (heteronomisch, nicht autonomisch); sie hängen nicht systematisch unter sich zusammen, weil sie nicht aus Einem Princip entsprungen sind, und sind ihrer Gültigkeit nach eben so zufällig, und nur partikulär oder gar individuell, als sie es in ihrem Entstehen sind.

Obiektiv betrachtet, sind die Regeln des praktischen Verstandes (der Klugheit oder der Geschicklichkeit) 1) der Quantität nach, nur besondere Regeln für einzelne verständige Wesen, oder gewisse Gattungen derselben, die gerade diese bestimmten Triebe und Neigungen zu solchen Objekten haben; 2) der Qualität nach, eingeschränkt gültig, nur mit gewissen Einschränkungen und a priori unbestimmbaren Ausnahmen

zweck-

zweckmäßig, nie absolut beiahend noch absolut verneinend; 3) der Relation nach; a) zufällig zusammengesetzt, und nicht einfach, nicht nothwendig mit sich selbst übereinstimmend; b) von äussern Bestimmungen abhängig und abänderlich, den physischen Einflüssen unterworfen; c) nicht nothwendigerweise harmonisch mit den Regeln andrer verständiger Wesen, sondern collidirend (ungesellig, grob eigennützig); endlich 4) der Modalität nach, an sich zufällig, nur bedingt nothwendig in Voraussetzung gewisser psychologischer und physischer Einrichtungen, nicht durch die Form, d. i. durch die Möglichkeit würklich.

Das Gute, auf dessen Hervorbringung sie abzielen, ist überhaupt das Nützliche, d. i. das Mittelbar Angenehme. Dieses ist nun 1) ein besonderes Gut für einzelne Wesen oder Gattungen (z. B. Menschen); 2) ein innerlich eingeschränktes Gut, weil es von eingeschränkten sinnlichen Vermögen abhängt; 3) ein blos relatives, als Accidenz zu betrachtendes und mit den übrigen Gütern desselben Subiekts nicht nothwendig vereinbares (nicht selbstständiges); 4) ein äusseres und nicht durch bloße Selbstthätigkeit zu bewürkendes, sondern von der Natur zu erwartendes; 5) ein disharmonisches, nicht nothwendig mit den übrigen möglichen Gütern eben desselben, geschweige denn mit den Gütern anderer vernünftigen Wesen, zusammen bestehendes und 6) ein von zufälligen Bedingungen abhängiges Gut. *)

Wir finden diese Handlungsweise bey solchen Menschen, die zwar nicht gedankenloß und blind-

*) S. das zweyte Problem, über das absolute Gut.

lings iedem Eindruck der Sinne folgen, sondern vielmehr über einzelne Zwecke, über die Mittel und Regeln zu ihrer Erreichung nachdenken, die aber doch nur einseitig und nur für einzelne Zwecke ihren Verstand gebrauchen, ohne ihre mannigfaltigen Zwecke und die dazu gehörigen Mittel in eine zweckmäßige Verbindung zu bringen. Im Einzelnen zeigen sie sich als erfahrne, listige und gescheute Leute; im Ganzen aber dennoch als Thoren, nicht als wahrhaft kluge, geschweige denn als weise und gute Menschen. Der Ehrgeitzige, z. B., oder der Habsüchtige — beydes Thoren und Unweise in Absicht auf ihre ganze Bestimmung — denkt doch über die Mittel nach, seinen Zweck zu erreichen. Der verständig kultivirte Mensch übt Rache, mit Verletzung seiner Pflicht, öfters selbst seiner eignen Glückseligkeit, aber er reflektirt doch über die Art und Weise, wie er sich rächen will, und handelt nicht im blinden Affekt. Er handelt, wo nicht weise und klug, doch wenigstens geschickt, und so, wie diese seine Absicht es fordert.

Ueber diese blos verständige erhebt sich zunächst die empirisch vernünftige Handlungsweise.

Wenn nehmlich die Vernunft auf das Gefühl- und Begehrungsvermögen eines lebendigen Wesens einen unvollkommenen, sinnlich beschränkten Einfluß äussert, so bestimmt sie zwar die Form seiner praktischen Begriffe und Regeln vernunftmäßig, bindet sich aber dennoch ganz und gar an den von der Sinnlichkeit gegebenen Stoff und wird durch denselben beschränkt. Daher bleibt der Zweck der Handlung immer sinnlich, und die Vernunft bildet nur einen

empi-

empirischen Begriff davon — Glückseligkeit, den sie durch vernünftig gewählte Mittel, d. i. durch Klugheit, zu realisiren strebt.

Ein solches Wesen handelt also nach Regeln, die (obiektiv) nur vergleichungsweise allgemeiner, bestimmter, einfacher, freyer (von neuen Erfahrungen unabhängiger), zufälligerweise auch harmonischer (eigennützig geselliger), und unter allgemeineren Bedingungen nothwendig sind, als die Regeln eines blos verständigen Wesens. Denn die empirisch vernünftigen Regeln sind (subiektiv) eben so wohl, wie iene, ihrem Stoffe nach Produkte der Sinnlichkeit, nur comparativ a priori, zuletzt aber doch von Erfahrung und ihren Obiekten abhängig, zufällig, eingeschränkt gültig, und nur in einiger Annäherung zu der systematischen Verbindung; also noch immer heteronomisch und nicht autonomisch.

Die empirisch vernünftige Handlungsweise ist daher von der verständigen blos dem Grade der Vollkommenheit nach unterschieden. In beyden würken die Sinne, und bestimmen die wesentlichen Bestandtheile des Zwecks; in beyden würkt Ueberlegung, die den einzelnen Regungen der Sinnlichkeit Gewalt anthut, und dieselben einschränkt; in beyden geschieht es aber auch nur um eines sinnlichen Zwecks willen. Der Unterschied ist nur der, daß der blos Verständige nur auf einen einzelnen, oder auf einige sinnliche Zwecke sieht, der Empirisch Vernünftige auf seine gesammten sinnlichen Zwecke, auf die Glückseligkeit im Ganzen, möglichste Rücksicht nimmt. Empirisch vernünftig handelt der wahrhaft kluge Mensch. Er wird z. B. vielleicht, wenn er Rache fühlt, unter Umständen die Ausführung die-

ses Zwecks gar aufgeben, und einen einzelnen Trieb in bestimmten Fällen beherrschen — aber nur um andrer Triebe, um seines Genusses oder Vortheils im Ganzen willen, nicht aus Pflicht oder aus Achtung für die Vernunftmäßigkeit selbst.

Die Form der Vernunft ist hier nicht selbst das Bestimmende; sondern dasjenige, was die Handlung bestimmt, nehmlich der sinnliche Antrieb, hat nur die Form der Vernunft, weil es vernünftig modificirt ist. Der Kluge handelt vernunftmäßig, aber nicht um der Vernunftmäßigkeit willen (wie der Weise und Gute), sondern um der Sinnlichkeit willen.*)

Unendlich weit über alle diese, jetzt geschilderte, Handlungsweisen eines blos sinnlichen, verständigen oder auch empirisch vernünftigen Wesens erhaben, und durch wesentliche, innere Merkmahle von denselben unterschieden ist die rein vernünftige Handlungsweise.

Um das Wesen derselben zu bestimmen, müssen wir uns zuvörderst den Begriff von der reinen Vorstellungsart der Vernunft vergegenwärtigen und diesen in seine Merkmahle auflößen; denn die reine Handlungsweise ist eben nichts anderes als

*) Hume scheint keine andere, als eben diese Art des Einflusses der Vernunft auf unsre Handlungen gekannt zu haben. Sehr entscheidend erklärt er sich darüber in solchen Stellen, wo er von Bewegungsgründen und von der Freyheit spricht. Vergl. Dav. Hume über die menschliche Natur a. d. Engl. v. L. H. Jakob. Zweyter Band. Ueber die Leidenschaften, (Halle) 1791.) Dritter Theil. Erster, zweyter und dritter Abschnitt. S. 218. ff. — Diese Vorstellung hängt auch mit seinen übrigen empirischen Grundsätzen sehr gut zusammen.

als die thätige Realisirung dessen, was durch Vernunft gedacht wird.

Die reine Vorstellungsart der Vernunft hat folgende Merkmahle:

Sieht man auf ihre subjektive Beschaffenheit, so ist sie eine Vorstellung a priori, unabhängig von Erfahrung; eine Vorstellung von und aus Principien, d. h. höchsten Erkenntnißgründen; des Einzelnen und besondern aus dem Allgemeinen; daher selbstthätig im strengsten Sinne; systematisch im strengsten Sinne; absolut nothwendig und allgemein, für alle vernünftige Wesen.

In Rücksicht auf ihre objektive Beschaffenheit d. h. auf die Merkmahle, wodurch das Objekt ihrer Vorstellung gedacht wird, ist die Vorstellung der reinen Vernunft überhaupt eine Vorstellung der unbedingten oder absoluten Einheit des unbedingten Mannigfaltigen. Die besondern Merkmahle sind daher, unbedingte (Einheit, Vielheit) Allheit, Totalität in Rücksicht auf die Form der sinnlichen Anschauung; Unvergleichbarkeit mit jeder gegebenen Zahl und jedem gegebenen Maaße; Unanschaulichkeit. 2) unbedingte Realität, in Absicht auf den Stoff der sinnlichen Anschauung, die Empfindung; Unempfindbarkeit, das Uebersteigen aller Empfindung. 3) Unbedingte Selbstständigkeit, Würksamkeit und Gemeinschaft; in Beziehung auf das Verbundene und auf die Art der Verbindung; und 4) unbedingte Nothwendigkeit.

Diese reine Vorstellungsart der Vernunft (in ihren Ideen) hat blos insofern objektive theoretische Brauchbarkeit oder Realität, als sie den möglichsten systematischen Zusammenhang der Erfahrungserkenntnisse fordert; ausserdem kommt

ihr nur subjektive Realität zu, d. i. nothwendige Uebereinstimmung mit sich selbst und mit ihrer Quelle, der Vernunft — vernünftige Denkbarkeit. Durch den freyen Willen kann ihr aber auch eine praktische Realität verschaft d. h. es können Handlungen und Objekte hervorgebracht werden, welche dieser Vorstellungsart der Vernunft entsprechen.

Die reinvernünftige Handlungsweise ist also diejenige, welche der Vorstellungsart der Vernunft entspricht, und dieselbe realisirt oder zu realisiren, d. i. ein ihr gemäßes Objekt würklich zu machen, strebt. Das vernünftige freye Wesen handelt also, wenn seine Vernunft praktisch wird, nach solchen Vorstellungen, die, sowohl in Ansehung ihrer subjektiven, als ihrer objektiven Beschaffenheit ihrer eignen Natur, sofern sie ein Vorstellungsvermögen ist, entsprechen.

Sehen wir erstens auf die subjektive Beschaffenheit der Vorstellungen, woraus die reinvernünftige Handlungsweise herfließt: so ergiebt sich, die reine Vernunft bestimmt eine Handlungsweise

1) nach Principien, d. h. nach höchst allgemeinen, allumfassenden Regeln (Gesetzen), wornach und wodurch sie alles einzelne und besondere bestimmt; also nicht nach sinnlichen Antrieben, nach zufällig entstandenen Vorstellungen, Einfällen, Launen oder blos partikulären Regeln, sondern nach Regeln, die aus allgemeinen Principien entspringen.

Jede moralische Regel muß (wie jede Erkenntniß a priori) absolut allgemein

mein (Princip) oder aus einer absolut allgemeinen Regel entsprungen (dem Princip gemäß) seyn. Die Form der sittlichen Regel ist absolute Allgemeinheit. Die sittliche Regel ist daher schlechthin allgemeingültig für das Individuum selbst und für jedes andre Vernunftwesen, insofern dasselbe vernünftig ist. Denn Vernunft als Vernunft betrachtet, ist sich selbst gleich.

2) Nach Vorstellungen a priori, d. h. nach Begriffen von Gegenständen, die sie nicht aus Erfahrung kennt; nach Bestimmungsgründen und in Bezug auf Zwecke, die sie nicht (empirisch) von einem sinnlichen Begehrungsvermögen empfängt, sondern selbst hervorbringt.

Jede moralische Regel muß rein d. h. durchaus a priori durch Vernunft bestimmt, keiner Modification und Einschränkung fähig seyn:

Die Form der sittlichen Regel ist absolute Reinheit.

3) eine absolut unveränderliche Handlungsweise.

Keine moralische Regel (so wie keine Erkenntniß a priori) ist veränderlich. Ihre Form ist wesentliche Substanzialität, Unveränderlichkeit.

4) Also ist diese Handlungsweise absolut selbstthätig und frey im strengsten Sinne, ungezwungen und ungebunden in Absicht auf die Art, wie sie handelt, durch irgend etwas auſſer ihr.

Keine moralische Regel hängt ihrem Wesen nach von etwas äusserem ab. Ihre Form ist Freyheit. — Die vernünftige Handlungsweise ist ferner

5) systematisch, d. h. mit sich selbst durchaus übereinstimmend, sich selbst gleich, consequent (sowohl positiv als negativ.) — Das negativ Systematische (Gerechte) steht dem Widersprechenden (Ungerechten); das positiv Consequente (Güte), dem Eingeschränkten (der Lieblosigkeit) entgegen.

Jede moralische Regel hängt mit allen übrigen nothwendig zusammen. Ihre Form ist System.

6) absolut nothwendig, d. h. so, daß sie nicht anders handelnd gedacht werden kann, sondern daß ihre Handlungsweise mit ihrem Wesen unzertrennlich verbunden ist.

Jede moralische Regel ist apodiktisch gewiß.

Diese Prädikate kommen den praktischen Gesetzen zu, insofern sie überhaupt als Gesetze d. i. als Regeln der Vernunft, ihrer mit der Form der Vernunft übereinstimmenden Form nach, betrachtet werden.

Sehen wir zweytens darauf, daß es praktische Gesetze sind, wodurch eine Handlungsweise d. i. ein gewisser Zweck und eine gewisse Art und Weise, diesem nachzustreben, bestimmt wird: so muß diese

sittli-

sittliche Handlungsweise in beyden Rücksichten so gedacht werden, daß sie der Vernunftidee des Unbedingten und Vollendeten durchaus entspreche. Sie ist demnach

a) der Quantität nach: allgemein zweckmäßig; eine dem vollständigen Zweck aller Vernunftwesen allgemein angemessene Handlungsweise. Ihr Zweck ist uneingeschränkt und frey von allen einschränkenden Bedingungen der Form der sinnlichen Anschauung, des Raumes und der Zeit — allumfassend. Das Mittel zu demselben ist allgemeinzweckmäßig.

Strebe nach allgemein gültigen Zwecken auf allgemein gültige Weise. D. h. strebe nach einem (letzten) Zwecke, den jedes freye Vernunftwesen haben kann und soll; auf einem Wege, worauf du immer und worauf jeder andere eben diesem Zwecke nachstreben kann, z. B. nicht auf dem Wege der Falschheit und Lüge, deren Zweckmäßigkeit sich bey allgemeiner Anwendung selbst aufheben würde.

b) Der Qualität nach: unumschränktzweckmäßig, dem absolut realen Zwecke angemessen. Der Zweck ist frey von allen Schranken des Stoffs, oder der Empfindung; also nicht empfindbar, nicht auf einen gewissen Grad eingeschränkt, wie die Stärke der Empfindung. Das Mittel ist partiel zweckmäßig; es widerspricht in keiner Hinsicht dem absoluten Zwecke.

Strebe nach dem absolut vollkommenen Zwecke d. h. nach einem unendlichen, dem ganzen Willensbestreben angemessenen Gute, auf eine vollkommen zweckmäßige Weise d. i. durch den Gebrauch nur solcher Mittel, welche dem Zwecke absolut entsprechen.

c) Der Relation nach d. i. in Absicht auf die Verbindung des Stoffs unter sich selbst; nehmlich

α) wesentlich, unveränderlich zweckmäßig; dem wesentlichen Zwecke gemäß. Der Zweck der sittlichen Handlungsweise ist wesentlich und unwandelbar, ein beharrliches, unveränderliches Gut; nichts, wofür nur ein zeitmäßig vorübergehendes Interesse möglich ist, sondern was immer Zweck seyn kann und muß. Das Mittel stimmt mit diesem Zwecke immer zusammen; es ist von immer geltendem, nicht blos vorübergehendem Werthe.

Strebe nach dem wesentlichen Zwecke, auf eine wesentlich damit übereinstimmende Weise z. B. durch Ehrlichkeit, Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit.

β) frey und unabhängig zweckmäßig. Der Zweck der sittlichen Handlungsweise ist schlechthin unbedingt und unabhängig, letzter Zweck an und für sich selbst (absoluter Zweck, Endzweck); nie bloßer Mittelzweck (der auch bloßes Mittel zu einem andern seyn

seyn kann) z. B. Eigenthum, Glückseligkeit; ein freyes, ganz durch das Handeln selbst bestimmtes, und von dem Gegebenseyn eines Stoffes unabhängiges Gut. Es muß also die Handlungsweise selbst ihr Zweck, sie muß uneigennützig seyn, weil ihr Erfolg nicht frey ist. Das Mittel zu diesem Zwecke darf nicht den Zweck aller Zwecke (die Persönlichkeit) selbst zum bloßen Mittel herabwürdigen, wie z. B. Lügen, Betrug, Diebstahl.

Handle strebend nach einem Zweck, der durchaus nicht bloßes Mittel zu einem andern, sondern Zweck an sich selbst ist; auf eine Weise, wodurch dieser Zweck nie als bloßes Mittel behandelt wird.

γ) absolut harmonisch oder zusammenstimmend mit sich selbst. Zweck und Mittel der sittlichen Handlungsweise schränken sich durchaus nicht einander wechselseitig ein, sondern sind von allem innern Widerstreite absolut frey.

Strebe nach einem mit sich selbst durchaus einstimmigen Zweck, auf eine mit sich selbst durchaus einstimmige Weise. *)

d) der

*) Wer die Nützlichkeit, sey es auch die Gemeinnützlichkeit, zum Princip nimmt, der kann die Kollision seiner sogenannten Pflichten nicht vermeiden. Dagegen ist

als Ps. 89 und 132 zusammen. Es ist ein Gedicht, das in 4 Strophen zu je 8 Zeilen zerfällt. Die Zeilen sind durch Parallelismus membrorum gegliedert, und zwar in der Weise, daß die 1. und 2. Zeile, die 3. und 4., die 5. und 6., die 7. und 8. Zeile je einen Parallelismus bilden.

Wie es scheint, ist der Text nicht ganz in Ordnung. Die Strophen sind nicht gleich lang, und es ist nicht ersichtlich, wie sie sich zu einander verhalten. Ich habe versucht, sie durch Umstellung in Ordnung zu bringen, und gebe hier das Resultat:

Ich will singen von der Barmherzigkeit Jahwes ewiglich,
Von Geschlecht zu Geschlecht will ich deine Treue verkünden mit meinem Munde.
Denn ich sprach: Ewig wird Barmherzigkeit gebaut werden,
Im Himmel wirst du deine Treue befestigen.
Ich habe einen Bund geschlossen mit meinem Auserwählten,
Ich habe David, meinem Knechte, geschworen:
Ich will deine Nachkommenschaft befestigen ewiglich,
Und deinen Thron bauen von Geschlecht zu Geschlecht.
Und die Himmel werden deine Wunder preisen, Jahwe,
Auch deine Treue in der Gemeinde der Heiligen.
Denn wer ist in den Wolken Jahwe gleich,
Wer ist Jahwe ähnlich unter den Söhnen Gottes?
Ein furchtbarer Gott in der Versammlung der Heiligen,
Groß und furchtbar über alle, die um ihn sind.
Jahwe, Gott der Heerscharen, wer ist wie du?
Du bist mächtig, Jahwe, und deine Treue ist um dich her.
Du herrschest über die Empörung des Meeres,
Wenn seine Wellen sich erheben, stillst du sie.
Du hast Rahab zerschmettert wie einen Erschlagenen,
Mit deinem starken Arm hast du deine Feinde zerstreut.
Dein ist der Himmel, dein auch die Erde,
Du hast gegründet den Erdkreis und was ihn füllt.
Nord und Süd hast du geschaffen,
Tabor und Hermon jauchzen deinem Namen.
Du hast einen Arm voll Macht,
Stark ist deine Hand, hoch deine Rechte.
Gerechtigkeit und Recht sind die Grundfeste deines Thrones,
Gnade und Treue gehen vor deinem Angesicht her.
Wohl dem Volke, das Jauchzen kennt,
Jahwe, im Lichte deines Angesichts wandeln sie.
Sie freuen sich deines Namens den ganzen Tag,
Und durch deine Gerechtigkeit werden sie erhöht.
Denn du bist ihre Zierde und Stärke,
Und durch deine Huld wird unser Horn erhöht.
Denn Jahwe ist unser Schild,
Und der Heilige Israels unser König.
Damals redetest du in Gesichten zu deinem Frommen und sprachst:
Ich habe Hilfe gegeben einem Helden,
Ich habe erhöht einen Auserwählten aus dem Volke.
Ich habe gefunden David, meinen Knecht,
Mit meinem heiligen Öle habe ich ihn gesalbt.
Denn meine Hand wird ihn halten,
Auch mein Arm wird ihn stärken.
Kein Feind wird ihn überlisten,
Kein Frevler ihn unterdrücken.
Ich will seine Widersacher vor ihm zerschmettern,
Und seine Hasser will ich schlagen.
Und meine Treue und Barmherzigkeit wird mit ihm sein,
Und durch meinen Namen wird sein Horn erhöht werden.
Ich will seine Hand setzen auf das Meer,
Und seine Rechte auf die Ströme.
Er wird mich anrufen: Du bist mein Vater,
Mein Gott und der Hort meiner Rettung.
Auch ich will ihn zum Erstgeborenen machen,
Höher als die Könige der Erde.
Ewiglich will ich ihm meine Barmherzigkeit bewahren,
Und mein Bund wird ihm treu bleiben.
Und ich will seine Nachkommenschaft setzen für immer,
Und seinen Thron wie die Tage des Himmels.
Wenn seine Söhne mein Gesetz verlassen,
Und nicht wandeln in meinen Rechten,
Wenn sie meine Satzungen entweihen,
Und meine Gebote nicht halten,
Dann will ich ihre Übertretung mit der Rute heimsuchen,
Und ihre Missethat mit Plagen.
Aber meine Barmherzigkeit will ich nicht von ihm wenden,
Und meine Treue nicht brechen.
Ich will meinen Bund nicht entweihen,
Und was meine Lippen geredet haben, nicht ändern.
Einmal habe ich geschworen bei meiner Heiligkeit,
Ich werde David nicht belügen.
Seine Nachkommenschaft wird ewig bleiben,
Und sein Thron wie die Sonne vor mir.
Wie der Mond wird er ewig bestehen,
Und der Zeuge am Himmel ist treu.
Du aber hast verworfen und verschmäht,
Du bist zornig gewesen über deinen Gesalbten.
Du hast den Bund mit deinem Knechte entweiht,
Du hast seine Krone in den Staub geworfen.
Du hast alle seine Zäune durchbrochen,
Du hast seine Festungen zerstört.
Alle, die des Weges ziehen, plündern ihn,
Er ist seinen Nachbarn zum Hohn geworden.
Du hast erhöht die Rechte seiner Bedränger,
Du hast alle seine Feinde erfreut.
Auch hast du die Schneide seines Schwertes zurückgewendet,
Und ihn nicht aufrecht stehen lassen im Kampfe.
Du hast seinem Glanze ein Ende gemacht,
Und seinen Thron zu Boden geworfen.
Du hast verkürzt die Tage seiner Jugend,
Du hast ihn mit Schande bedeckt.
Wie lange, Jahwe, willst du dich verbergen immerdar,
Wie lange soll dein Zorn brennen wie Feuer?
Gedenke, was mein Leben ist,
Wozu du alle Menschenkinder geschaffen hast.
Wer ist der Mann, der lebt und nicht sieht den Tod,
Der seine Seele errettet aus der Hand der Unterwelt?
Wo sind, Herr, deine früheren Gnadenerweise,
Die du David zugeschworen hast in deiner Treue?
Gedenke, Herr, der Schmach deiner Knechte,
Wie ich in meinem Busen trage die Schmähungen aller Völker,
Womit deine Feinde, Jahwe, geschmäht haben,
Womit sie geschmäht haben die Fußstapfen deines Gesalbten.
Gepriesen sei Jahwe ewiglich,
Amen und Amen.

Der Reichsrat und Reichsrats-Saal.

Der Reichsrat, das Parlament für die im Reichsrate vertretenen Königreiche und Länder, wurde durch das Grundgesetz vom 21. Dezember 1867 eingesetzt. Er besteht aus dem Herrenhause und dem Abgeordnetenhause. Ersteres ist die Vertretung der Großgrundbesitzer, der Kirche, der Universitäten und der Großindustrie, letzteres die Vertretung des Volkes.

Der Reichsrats-Saal, in welchem die Sitzungen des Abgeordnetenhauses stattfinden, befindet sich im Parlamentsgebäude, das an der Ringstraße steht. Der Saal ist halbkreisförmig und hat 516 Sitze für die Abgeordneten, 72 Sitze für Regierungsvertreter und 300 Sitze für Zuhörer.

selbst systematisch zusammenhängen; die Handlungsweise nach Principien ist also systematisch.

Was einen einfachen, in dem Wesen der Vernunft gegründeten, Bestimmungsgrund hat, ein Princip, das bleibt sich in so fern durchaus gleich. Was frey und lediglich ein Produkt der selbstthätigen Vernunft ist, das kann nicht durch fremdartige Gründe modificirt werden, und ist in so fern unveränderlich; daher die absolute Nothwendigkeit der vernünftigen Handlungsweise.

Die absolute Allgemeingültigkeit, für alle vernünftige Wesen fließt, als nothwendige Folge, aus der Einheit vernünftiger Principien, die bey der Vernunft eines ieden vernünftigen Wesens immer dieselben seyn müssen.

Was lediglich nach Principien bestimmt wird, hängt nur von diesen und von nichts andern ab; es wird also in sofern durch nichts eingeschränkt. Uneingeschränkt sind demnach die Obiekte (Zwecke) der vernünftigen Handlungsweise, in aller Rücksicht. Die vier Hauptmomente des Denkens geben diese mehreren Rücksichten an.

Die Zwecke, die wir uns nach eingeschränkten Begriffen und Regeln vorsetzen, sind eingeschränkt auf eine gewisse Zahl der Obiekte, für die wir uns interessiren; man will etwas, das nur einen oder einige einzelne interessirt. Principien bestimmen aber einen Zweck als allgemein, also für alles, was sich Zwecke vorsetzen kann, für iedes vernünftige Wesen, und für alle Fälle. Die Handlungsweise der Vernunft ist zweckmäßig für alle Fälle,

le, und für alle eines Zwecks fähige Wesen; denn sie richtet sich nach allgemeinen Gesetzen, und umfaßt alles, was vernünftig ist. Dieser Zweck selbst (innerlich betrachtet), muß der höchste, oberste seyn, nichts von dem allem, was die dem Grade nach eingeschränkte sinnliche Empfindung darbietet, sondern innerlich unumschränkt zweckmäßig. Die Vernunft verbindet auf das vollkommenste durch allgemeine und nothwendige Verbindungsgründe (Principien der Einheit), und zwar sowohl obiektiv als subjektiv. Obiektiv, d. i. wenn man auf den verbundenen Stoff sieht, theils innerlich theils äusserlich. Innerlich, durch absolute Einheit und Selbstständigkeit der Quelle der Handlung, Vernunft (absolute Einfachheit der Handlungsweise), wovon absolute Einheit des Zweckes eine unzertrennliche Folge ist. Hieraus fließt unmittelbar absolute Selbstthätigkeit — weil ieder fremde Einfluß die Einfachheit der Handlungsweise stören würde; der Zweck einer absolut freyen Handlungsweise kann aber nichts anderes seyn, als etwas, was lediglich durch Freyheit bestimmt wird, und von allen physischen Bedingungen unabhängig ist. Aeusserlich dadurch, daß dasselbe Princip mehrmahl gesetzt d. h. auf mehrere Handlungen angewandt und auf mehrere Vernunftwesen bezogen, und durch keine Einwürkung von aussenher unterbrochen, keine sich selbst widerstreitenden Würkungen hervorbringen kann — daher die Harmonie, die nicht zufällig und eingeschränkt, sondern wesentlich und unbeschränkt ist *). Die Frey-

*) Alles dieses gilt, wie sich von selbst versteht, nur in so fern, als die Vernunft als handelnd (d. i. als Bestimmungsgrund der Handlung) betrachtet wird, nicht in conkreto, wo noch andere Einflüsse statt finden.

Freyheit hebt alles getheilte Interesse auf, das lediglich aus der Abhängigkeit von fremden Bestimmungsgründen (nicht vernünftigen Neigungen) entspringt, und vereinigt dasselbe in Einem gemeinschaftlichen Zweck, der wegen der selbstthätigen Bestimmung desselben keiner Collision fähig ist. Eine freye Handlungsweise für sich selbst realisiren, und eben diese Freyheit in anderen ebenfalls vernünftigen Wesen einschränken wollen, wäre wiedersprechend und kann daher nicht aus Einer und derselben Vernunft fließen; sie müßte sich alsdenn selbst zerstören und aufheben. Die Selbstständigkeit oder Uebereinstimmung der Vernunft mit sich selbst, führt also auch auf äussere Harmonie des Ziels, worauf die vernünftige Handlungsweise gerichtet ist.

Subiektiv ist diese Verbindung nothwendig, so wie ihr bewürkendes Princip nothwendig ist. Was aus Principien geschieht, wird nur durch sie (diese Principien) würklich, also durch die einzigen Gründe seiner Möglichkeit, und weil sie es sind, mithin ist es absolut (innerlich) nothwendig — würklich, weil es möglich ist. Denn nichts Fremdes darf hinzukommen, das seine Möglichkeit zur Würklichkeit bestimmte.

Es ist für den, der sich dieses in sich selbst vollendete reine Ideal der moralischen Vernunft in der nothwendigen Verbindung und Harmonie aller seiner Züge denken, und die allgemein bezeichneten Vernunftmerkmahle, die hier vereint sind, durch die freye Würkung der Einbildungskraft einigermassen, wiewohl immer in großer Entfernung, in concreto nachbilden kann — eine seelerhebende Gemüthsstimmung,

mung, alles wahrhaft Große und Edle hier auf einmahl in seiner Reinheit zu erblicken.

So und nicht anders bestimmt die Vernunft, ihrem Wesen nach, die Handlungen eines Vernunftwesens, wenn und so fern sie praktisch ist. Anders kann die Vernunft, als Vernunft, nicht würken; anders kann sie, wenn sie praktisch ist, die Handlungsweise des ihr untergeordneten Willens nicht bestimmen. Was anders geschieht, kann in sofern, als es von dieser vorgezeichneten Handlungsweise abweicht, nicht vernünftig, mithin auch nicht sittlich genennt werden. Für einen rein vernünftigen Willen d. i. für den Willen in Abstrakto sofern er reinvernünftig ist, d. i. durch reine Vernunftideen bestimmt wird, und für das unendliche vernünftige Wesen in Conkreto, ist diese Handlungsart einzigmöglich; die Formel, welche dieselbe bezeichnet, ein Naturgesetz des reinvernünftigen Willens und eben darum das einzige praktische Gesetz für alle vernünftige Wesen. *)

Herleitung eines sittlichen Imperativs aus dem reinen praktischen Gesetze.

Das moralische Gesetz wird für uns erst dadurch verständlich und anschaulich, daß wir es als Gebot (Imperativ) für einen Willen aufstellen, der zwar vernünftig ist, d. h. durch Vernunftgründe bestimmt werden kann, aber auch andrer Bestim-

*) Man vergl. Niethammers Versuch einer Ableitung des moralischen Gesetzes aus der Form der reinen Vernunft. In Schmids Philosoph. Journal f. Mor. Rel. u. Menschenwohl. B. 2. Heft. 2. S. 1 — 72.

stimmungen fähig ist. Wir betrachten also iezt die rein vernünftige Handlungsweise, wie sie sich bey einem zu gleicher Zeit sinnlich bestimmbaren Begehrungsvermögen und einem sich darauf beziehenden freyen Willen, äussern kann.

Um uns (sinnlichen Wesen) die Würkungsart der Vernunft in conkreto vorstellbar und anschaulich zu machen, müssen wir ihre Verbindung mit einem sinnlichen Begehrungsvermögen erwägen und bestimmen, wie sie diesen sinnlichen Verhältnissen gemäß, und dennoch als reine Vernunft, ihren eignen Naturgesetzen getreu, sich würksam beweise. Auf diesem Wege finden wir eine verständliche Formel sittlicher Gebote.

Die erste Materie zu einzelnen Begehrungen und Willensakten, muß einem endlichen vernünftigen Wesen sinnlich gegeben werden, weil es in einer wesentlichen Abhängigkeit von andern Dingen steht. Die Form aber der Regeln oder Maximen, wornach es handelt, hängt nicht nur, wie bey dem verständigen Willen, von der eignen Thätigkeit, (die zur Bildung einer Regel erforderlich ist) und wie bey dem empirisch vernünftigen von allgemeinen Regeln (comparativen Principien) ab, (deren Bildung noch mehr Selbstthätigkeit voraussetzt) sondern sie wird auch lediglich von der selbstthätigen Kraft bestimmt, ohne durch die Formen der sinnlichen Anschauung oder der Empfindung eingeschränkt zu werden.

Jede einzelne praktische Maxime wird also nach den Charakteren eines praktischen Vernunftgesetzes geprüft, und ie nachdem sie damit übereinstimmt,

oder

oder nicht übereinstimmt, entweder als praktisch gültig angenommen oder als praktisch ungültig verworfen.

Ein sinnliches Wesen, welches in seiner Handlungsweise rein vernünftig, d. h. moralisch bestimmt wird, muß also auf folgende Art gedacht werden.

Als sinnliches Wesen bekömmt es den Stoff zum Handlen ursprünglich durch die Sinne. Daher kann seine Vernunft nicht eher würksam seyn, bis es einen Stoff zur Behandlung empfangen hat. Dieser sinnliche Stoff bestimmt die Gegenstände seiner Handlungen. Diese sind demnach sinnlich. Diese Gegenstände und ihr Verhältniß zu seinen Trieben verursachen, daß es sich sinnliche Zwecke vorsetzt — die der blos sinnliche Mensch ohne Umschweife verfolgt. Diese sinnlichen Zwecke denkt im Verhältniß zu Mitteln — der Verstand; ordnet und verbindet die empirische Vernunft; und so entstehen verständige und dann empirisch vernünftige Maximen — wornach der blos verständige oder empirisch vernünftige Mensch geradezu handelt. Allein der (moralische) rein vernünftige Wille bestimmt sich nun, durch die sinnlichen Zwecke nicht bestimmt, sondern nur veranlasset, seinen eignen reinen Zweck, nehmlich die vernunftmäßige Art zu handlen, oder die Realisirung der Form der Vernunft in seinen Handlungen. Dieser ganz eigenthümliche Zweck, die Vernunftmäßigkeit oder die Form der Vernunft, wird nun an jenen sinnlich gegebenen Gegenständen so ausgeführt, daß der vernünftige Wille die Verfolgung der sinnlichen Zwecke sich selbst und diesem reinen Zwecke unterordnet, und die verständigen und empirisch ver-

Strebe nach dem absolut vollkommenen Zwecke d. h. nach einem unendlichen, dem ganzen Willensbestreben angemessenen Gute, auf eine vollkommen zweckmäßige Weise d. i. durch den Gebrauch nur solcher Mittel, welche dem Zwecke absolut entsprechen.

c) Der Relation nach d. i. in Absicht auf die Verbindung des Stoffs unter sich selbst; nehmlich

α) wesentlich, unveränderlich zweckmäßig; dem wesentlichen Zwecke gemäß. Der Zweck der sittlichen Handlungsweise ist wesentlich und unwandelbar, ein beharrliches, unveränderliches Gut; nichts, wofür nur ein zeitmäßig vorübergehendes Interesse möglich ist, sondern was immer Zweck seyn kann und muß. Das Mittel stimmt mit diesem Zwecke immer zusammen; es ist von immer geltendem, nicht blos vorübergehendem Werthe.

Strebe nach dem wesentlichen Zwecke, auf eine wesentlich damit übereinstimmende Weise z. B. durch Ehrlichkeit, Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit.

β) frey und unabhängig zweckmäßig. Der Zweck der sittlichen Handlungsweise ist schlechthin unbedingt und unabhängig, letzter Zweck an und für sich selbst (absoluter Zweck, Endzweck); nie bloßer Mittelzweck (der auch bloßes Mittel zu einem andern

seyn

seyn kann) z. B. Eigenthum, Glückseligkeit; ein freyes, ganz durch das Handeln selbst bestimmtes, und von dem Gegebenseyn eines Stoffes unabhängiges Gut. Es muß also die Handlungsweise selbst ihr Zweck, sie muß uneigennützig seyn, weil ihr Erfolg nicht frey ist. Das Mittel zu diesem Zwecke darf nicht den Zweck aller Zwecke (die Persönlichkeit) selbst zum bloßen Mittel herabwürdigen, wie z. B. Lügen, Betrug, Diebstahl.

Handle strebend nach einem Zweck, der durchaus nicht bloßes Mittel zu einem andern, sondern Zweck an sich selbst ist; auf eine Weise, wodurch dieser Zweck nie als bloßes Mittel behandelt wird.

γ) absolut harmonisch oder zusammenstimmend mit sich selbst. Zweck und Mittel der sittlichen Handlungsweise schränken sich durchaus nicht einander wechselseitig ein, sondern sind von allem innern Widerstreite absolut frey.

Strebe nach einem mit sich selbst durchaus einstimmigen Zweck, auf eine mit sich selbst durchaus einstimmige Weise.*)

d) der

*) Wer die Nützlichkeit, sey es auch die Gemeinnützlichkeit, zum Princip nimmt, der kann die Kollision seiner sogenannten Pflichten nicht vermeiden. Dagegen

ist

d) Der Moralität nach: schlechthin nothwendig, einzig zweckmäßig, nothwendig übereinstimmend mit einem schlechthin nothwendigen Zwecke. Der Zweck ist also durch die Möglichkeit, sich einen Zweck vorzusetzen, selbst bestimmt, und das Mittel durch die Möglichkeit, einen Zweck überhaupt zu erreichen.

Strebe nach dem unbedingt nothwendigen Zwecke (der in der Möglichkeit eines Zweckes gegründet ist) auf eine Weise, die unbedingt nothwendig (in der Möglichkeit der Erreichung dieses Zweckes schlechthin gegründet, mithin einzigmöglich) ist. *)

Alle

ist bey der würklichen Moralität, selbst in dem größten Umfange ihrer Anwendung, kein wahrer Widerstreit der Pflichten möglich. Ich kann vielmehr in allen Hinsichten und jeder andere kann neben mir gerecht und sittlich wohlwollend handlen, ohne daß wir einander hindern, oder daß eine Handlung dem letzten Zwecke der andern iemahls Abbruch thue.

*) In der Art und Weise, wie selbst die gemeine moralische Menschenvernunft über sittlichen Werth oder Unwerth eines Menschen urtheilt, finden wir alle die Merkmahle wieder, welche die subtilste philosophische Zergliederung des moralischen Vermögens a priori entwickelt. Niemand hält wohl den für einen moralisch guten Menschen, der eingeschränkt, egoistisch handelt, der blos auf angenehme Empfindungen ausgeht, der nur nach veränderlichen Gütern strebt, oder nach dem, was gar nicht in seiner Gewalt steht, der mehr darauf sieht, was er durch die Handlung erreicht, als wie er handelt; dessen Streben immer mit sich selbst streitet,

Alle diese Merkmahle der Handlungsweise eines rein vernünftigen Willens stehen in einer so unzertrennlichen Verbindung mit einander, als sich nach der Einheit ihres Gegenstandes erwarten läßt. Sie lassen sich daher, ein iedes aus iedem andern herleiten, und führen blos denselben Gegenstand durch die verschiednen Denkformen des menschlichen Verstandes durch, um ihn von seinen verschiedenen Seiten darzustellen.

Ein Verfahren nach Principien kann nur auf Gründen a priori beruhen. Denn die Erfahrung lehrt unmittelbar durch die Sinneswürkung nur etwas Einzelnes, und giebt (auf das Begehrungsvermögen bezogen) nur einzelne Antriebe; durch Verstand bearbeitet, besondere oder comparativ allgemeine Regeln, die selbst wieder unter Principien stehen müsten, welche leztern also nicht von Erfahrung abhängen können.

Die Vernunftprincipien, als Bestimmungsgründe des Willens betrachtet, die nicht durch Erfahrung, sondern a priori gegeben werden, entspringen in so fern aus der Vernunft selbst, sind also selbstthätig und frey d. h. keine Würkungen fremder, von der Vernunft verschiedener, Ursachen.

Aus Principien, als höchst allgemeinen und obersten Gründen, entspringen lauter solche Folgerungen, die durch ein und eben dasselbe Princip unter sich selbst

tet, oder dessen Zwecke den vernünftigen Absichten anderer Menschen immer entgegenstreben; der immer anders handelt, und immer andre sich widerstreitende Zwecke verfolgt, der sich immer von dem Zufall regieren läßt u. s. w.

selbst systematisch zusammenhängen; die Handlungsweise nach Principien ist also systematisch.

Was einen einfachen, in dem Wesen der Vernunft gegründeten, Bestimmungsgrund hat, ein Princip, das bleibt sich in so fern durchaus gleich. Was frey und lediglich ein Produkt der selbstthätigen Vernunft ist, das kann nicht durch fremdartige Gründe modificirt werden, und ist in so fern unveränderlich; daher die absolute Nothwendigkeit der vernünftigen Handlungsweise.

Die absolute Allgemeingültigkeit, für alle vernünftige Wesen fließt, als nothwendige Folge, aus der Einheit vernünftiger Principien, die bey der Vernunft eines ieden vernünftigen Wesens immer dieselben seyn müssen.

Was lediglich nach Principien bestimmt wird, hängt nur von diesen und von nichts andern ab; es wird also in sofern durch nichts eingeschränkt. Uneingeschränkt sind demnach die Obiekte (Zwecke) der vernünftigen Handlungsweise, in aller Rücksicht. Die vier Hauptmomente des Denkens geben diese mehreren Rücksichten an.

Die Zwecke, die wir uns nach eingeschränkten Begriffen und Regeln vorsetzen, sind eingeschränkt auf eine gewisse Zahl der Obiekte, für die wir uns interessiren; man will etwas, das nur einen oder einige einzelne interessirt. Principien bestimmen aber einen Zweck als allgemein, also für alles, was sich Zwecke vorsetzen kann, für iedes vernünftige Wesen, und für alle Fälle. Die Handlungsweise der Vernunft ist zweckmäßig für alle Fälle,

le, und für alle eines Zwecks fähige Wesen; denn sie richtet sich nach allgemeinen Gesetzen, und umfaßt alles, was vernünftig ist. Dieser Zweck selbst (innerlich betrachtet), muß der höchste, oberste seyn, nichts von dem allem, was die dem Grade nach eingeschränkte sinnliche Empfindung darbietet, sondern innerlich unumschränkt zweckmäßig. Die Vernunft verbindet auf das vollkommenste durch allgemeine und nothwendige Verbindungsgründe (Principien der Einheit), und zwar sowohl obiektiv als subjektiv. Obiektiv, d. i. wenn man auf den verbundenen Stoff sieht, theils innerlich theils äusserlich. Innerlich, durch absolute Einheit und Selbstständigkeit der Quelle der Handlung, Vernunft (absolute Einfachheit der Handlungsweise), wovon absolute Einheit des Zweckes eine unzertrennliche Folge ist. Hieraus fließt unmittelbar absolute Selbstthätigkeit — weil ieder fremde Einfluß die Einfachheit der Handlungsweise stören würde; der Zweck einer absolut freyen Handlungsweise kann aber nichts anderes seyn, als etwas, was lediglich durch Freyheit bestimmt wird, und von allen physischen Bedingungen unabhängig ist. Aeusserlich dadurch, daß dasselbe Princip mehrmahl gesetzt d. h. auf mehrere Handlungen angewandt und auf mehrere Vernunftwesen bezogen, und durch keine Einwürkung von aussenher unterbrochen, keine sich selbst widerstreitenden Würkungen hervorbringen kann — daher die Harmonie, die nicht zufällig und eingeschränkt, sondern wesentlich und unbeschränkt ist *). Die Frey-

*) Alles dieses gilt, wie sich von selbst versteht, nur in so fern, als die Vernunft als handelnd (d. i. als Bestimmungsgrund der Handlung) betrachtet wird, nicht in conkreto, wo noch andere Einflüsse statt finden.

Freyheit hebt alles getheilte Interesse auf, das lediglich aus der Abhängigkeit von fremden Bestimmungsgründen (nicht vernünftigen Neigungen) entspringt, und vereinigt dasselbe in Einem gemeinschaftlichen Zweck, der wegen der selbstthätigen Bestimmung desselben keiner Collision fähig ist. Eine freye Handlungsweise für sich selbst realisiren, und eben diese Freyheit in anderen ebenfalls vernünftigen Wesen einschränken wollen, wäre wiedersprechend und kann daher nicht aus Einer und derselben Vernunft fließen; sie müßte sich alsdenn selbst zerstören und aufheben. Die Selbstständigkeit oder Uebereinstimmung der Vernunft mit sich selbst, führt also auch auf äussere Harmonie des Ziels, worauf die vernünftige Handlungsweise gerichtet ist.

Subiektiv ist diese Verbindung nothwendig, so wie ihr bewürkendes Princip nothwendig ist. Was aus Principien geschieht, wird nur durch sie (diese Principien) würklich, also durch die einzigen Gründe seiner Möglichkeit, und weil sie es sind, mithin ist es absolut (innerlich) nothwendig — würklich, weil es möglich ist. Denn nichts Fremdes darf hinzukommen, das seine Möglichkeit zur Würklichkeit bestimmte.

Es ist für den, der sich dieses in sich selbst vollendete reine Ideal der moralischen Vernunft in der nothwendigen Verbindung und Harmonie aller seiner Züge denken, und die allgemein bezeichneten Vernunftmerkmahle, die hier vereint sind, durch die freye Würkung der Einbildungskraft einigermassen, wiewohl immer in großer Entfernung, in conkreto nachbilden kann — eine seelerhebende Gemüthsstimmung,

mung, alles wahrhaft Große und Edle hier auf einmahl in seiner Reinheit zu erblicken.

So und nicht anders bestimmt die Vernunft, ihrem Wesen nach, die Handlungen eines Vernunftwesens, wenn und so fern sie praktisch ist. Anders kann die Vernunft, als Vernunft, nicht würken; anders kann sie, wenn sie praktisch ist, die Handlungsweise des ihr untergeordneten Willens nicht bestimmen. Was anders geschieht, kann in so fern, als es von dieser vorgezeichneten Handlungsweise abweicht, nicht vernünftig, mithin auch nicht sittlich genennt werden. Für einen rein vernünftigen Willen d. i. für den Willen in Abstrakto sofern er reinvernünftig ist, d. i. durch reine Vernunftideen bestimmt wird, und für das unendliche vernünftige Wesen in Conkreto, ist diese Handlungsart einzigmöglich; die Formel, welche dieselbe bezeichnet, ein Naturgesetz des reinvernünftigen Willens und eben darum das einzige praktische Gesetz für alle vernünftige Wesen. *)

Herleitung eines sittlichen Imperativs aus dem reinen praktischen Gesetze.

Das moralische Gesetz wird für uns erst dadurch verständlich und anschaulich, daß wir es als Gebot (Imperativ) für einen Willen aufstellen, der zwar vernünftig ist, d. h. durch Vernunftgründe bestimmt werden kann, aber auch andrer Bestim-

*) Man vergl. Niethammers Versuch einer Ableitung des moralischen Gesetzes aus der Form der reinen Vernunft. In Schmids Philosoph. Journal f. Mor. Rel. u. Menschenwohl. B. 2. Heft. 2. S. 1 — 72.

stimmungen fähig ist. Wir betrachten also ietzt die rein vernünftige Handlungsweise, wie sie sich bey einem zu gleicher Zeit sinnlich bestimmbaren Begehrungsvermögen und einem sich darauf beziehenden freyen Willen, äussern kann.

Um uns (sinnlichen Wesen) die Würkungsart der Vernunft in conkreto vorstellbar und anschaulich zu machen, müssen wir ihre Verbindung mit einem sinnlichen Begehrungsvermögen erwägen und bestimmen, wie sie diesen sinnlichen Verhältnissen gemäß, und dennoch als reine Vernunft, ihren eignen Naturgesetzen getreu, sich würksam beweise. Auf diesem Wege finden wir eine verständliche Formel sittlicher Gebote.

Die erste Materie zu einzelnen Begehrungen und Willensakten, muß einem endlichen vernünftigen Wesen sinnlich gegeben werden, weil es in einer wesentlichen Abhängigkeit von andern Dingen steht. Die Form aber der Regeln oder Maximen, wornach es handelt, hängt nicht nur, wie bey dem verständigen Willen, von der eignen Thätigkeit, (die zur Bildung einer Regel erforderlich ist) und wie bey dem empirisch vernünftigen von allgemeinen Regeln (comparativen Principien) ab, (deren Bildung noch mehr Selbstthätigkeit voraussetzt) sondern sie wird auch lediglich von der selbstthätigen Kraft bestimmt, ohne durch die Formen der sinnlichen Anschauung oder der Empfindung eingeschränkt zu werden.

Jede einzelne praktische Maxime wird also nach den Charakteren eines praktischen Vernunftgesetzes geprüft, und ie nachdem sie damit übereinstimmt,

oder

oder nicht übereinstimmt, entweder als praktisch gültig angenommen oder als praktisch ungültig verworfen.

Ein sinnliches Wesen, welches in seiner Handlungsweise rein vernünftig, d. h. moralisch bestimmt wird, muß also auf folgende Art gedacht werden.

Als sinnliches Wesen bekömmt es den Stoff zum Handlen ursprünglich durch die Sinne. Daher kann seine Vernunft nicht eher würksam seyn, bis es einen Stoff zur Behandlung empfangen hat. Dieser sinnliche Stoff bestimmt die Gegenstände seiner Handlungen. Diese sind demnach sinnlich. Diese Gegenstände und ihr Verhältniß zu seinen Trieben verursachen, daß es sich sinnliche Zwecke vorsetzt — die der blos sinnliche Mensch ohne Umschweife verfolgt. Diese sinnlichen Zwecke denkt im Verhältniß zu Mitteln — der Verstand; ordnet und verbindet die empirische Vernunft; und so entstehen verständige und dann empirisch vernünftige Maximen — wornach der blos verständige oder empirisch vernünftige Mensch geradezu handelt. Allein der (moralische) rein vernünftige Wille bestimmt sich nun, durch die sinnlichen Zwecke nicht bestimmt, sondern nur veranlasset, seinen eignen reinen Zweck, nehmlich die vernunftmäßige Art zu handlen, oder die Realisirung der Form der Vernunft in seinen Handlungen. Dieser ganz eigenthümliche Zweck, die Vernunftmäßigkeit oder die Form der Vernunft, wird nun an ienen sinnlich gegebenen Gegenständen so ausgeführt, daß der vernünftige Wille die Verfolgung der sinnlichen Zwecke sich selbst und diesem reinen Zwecke unterordnet, und die verständigen und empirisch ver-

nünftigen Lebensregeln nur dann und in so fern billigt und beobachtet, als sie mit diesem höhern, durch reine Vernunft bestimmten, Zwecke, d. h. mit der Vernunftmäßigkeit oder der Form der Vernunft, übereinstimmen. Folglich ist diese Vernunftform hier nicht blos mit dem Zwecke der Sinnlichkeit in der Verstellungsart verbunden (wie bey empirisch praktischer Vernunft), sondern sie bestimmt vielmehr selbst den Zweck. Das, was den Willen bestimmt, hat nicht nur eine vernünftige Form angenommen, sondern es ist die Vernunftform selbst, welche in der Handlungsweise realisirt werden soll.

Zunächst auf die sinnlichen Zwecke beziehen sich also die Begierden eines endlichen Vernunftwesens (des Menschen); hierauf beziehen sich verständige Regeln; hierauf empirisch vernünftige Maximen (wobey der Zweck immer unverändert ein sinnlicher Zweck, ein Obiekt der sinnlichen Begierde bleibt); und auf diese bezieht sich endlich das sittliche Vernunftgesetz, welches den Werth oder Unwerth dieser Maximen beurtheilt, und darüber entscheidet. — In den sittlichen Geboten werden also nicht unmittelbar Begierden oder Handlungen, sondern Maximen, d. i. subiektive Lebensregeln, unter das praktische Gesetz subsumirt. Nicht immer sind wir uns zwar dieser Regeln deutlich bewußt; aber zur moralischen Bestimmung müssen sie doch vorher wenigstens dunkel gedacht worden seyn, und zur moralischen Kultur ist die Entwickelung des deutlichen Bewußtseyns von diesen Maximen nothwendig.

Um nun die bestimmte Formel des sittlichen Gebotes zu finden, müssen wir das Mannigfaltige, welches in einer praktischen Maxime vorkommt, und wo-

worauf bey der Prüfung derselben nach dem Vernunftgesetz zu sehen ist, unterscheiden.

Jede Maxime hat erstens eine gewisse Form, die ihr, als Regel betrachtet, eigen ist; zweytens bezieht sich iede praktische Maxime, in so fern dieselbe praktisch ist, auf einen gewissen Zweck der Handlung, welche durch dieselbe bestimmt wird; endlich drittens hat sie ein denkbares Subiekt ihrer Gültigkeit. Bey der sittlichen Prüfung der Maximen hat man also auf diese drey Merkmale zu achten, und es muß in einem sittlichen Gebote angegeben werden 1) der Charakter einer vernünftigen Regel, ihrer Form nach; 2) der Charakter eines vernünftigen Zweckes, und 3) der Charakter eines vernünftigen, als eines solchen Wesens, welches eine solche Regel, seiner vernünftigen Natur nach, sich selbst vorschreiben kann.

Hierauf beziehen sich die drey Hauptformeln des obersten Sittengebots, die in Absicht auf ihren Innhat nichts Verschiedenes bestimmen, und die Moralität nur aus einem dreyfachen Gesichtspunkte vorstellen. Das Allgemeine sittliche Gebot ist: Handle nach durchaus vernünftigen Maximen. Welches diese sind, kann aus verschiedenen Merkmahlen erkannt werden.

Frage ich also: ist eine Handlung moralisch gut? so will ich wissen, ob die Regel moralisch ist, wornach ich die Handlung unternehme. Moralisch ist die Handlung des Willens, insofern sie, d. h. die ihr zum Grunde liegende Maxime, den Charakter der Vernünftigkeit an sich trägt. Sie muß daher 1) den Charakter einer moralischen

Regel, ihrer Form nach, besitzen, d. h. sie muß so beschaffen seyn, daß ein vernünftiger Wille sie, der Vernunftform gemäß gedacht, als die seinige betrachten kann. Nun ist die Form der Vernunft absolute Einheit und (wenn auf diese Einheit ein davon unabhängiges Mannigfaltiges bezogen wird) Uebereinstimmung; diese Eigenschaft kommt also auch dem vernünftigen Willen zu. Eine vernünftige Lebensregel muß also durchaus allgemein seyn, und als allgemeine Regel gedacht — auch in dem Willen eines vernünftigen Wesens enthalten seyn können. Ihr Charakter ist demnach: Tauglichkeit, als allgemeine Regel gedacht und gebilligt zu werden, oder unbedingte Einheit und daraus fliessende Allgemeinheit der Regel, in Absicht auf alle Handlungen und Personen. Dieß drückt die erste Formel aus. — Sie muß 2) den Charakter eines moralischen Zwecks an sich tragen. Wenden wir die Vernunftform auf einen Zweck an: so entsteht die Idee der unbedingten Einheit eines Zwecks. Ein vernünftiger (moralischer) Zweck muß also ein unbedingter Zweck seyn. Eine sittliche Handlung muß also dem letzten, wesentlichen Zweck eines Vernunftwesens entsprechen. So entsteht die zweyte Formel. — Endlich 3) darf der Charakter moralischer Wesen nicht darin vermißt werden, für welche eine solche Regel als Gesetz gelten soll. Wenden wir die Vernunftidee von unbedingter Einheit auf vernünftige Wesen an, so entspringt der Begriff von unbedingter Harmonie der Vernunftwesen, d. i. der Zwecke und der Regeln ihrer Handlungen. Eine Lebensregel entspricht dieser Idee alsdann, wenn es von ihr ohne Widerspruch gedacht werden kann, daß sie aus der reinen Vernunft an sich selbst, mithin

aus

aus dem Willen eines jeden vernünftigen Wesens für sich, und aus dem vereinten Willen aller Glieder des Reichs vernünftiger Wesen entsprungen sey. Sie muß sich also auf das gleiche und nothwendigerweise allgemeine Interesse des ganzen vernünftigen Geisterreichs beziehen, und als allgemeines Naturgesetz gedacht, ihrem vernünftigen Willen durchaus entsprechen. Dieß erklärt die dritte Formel.

Sittlicher Imperativ; erste Formel.

Vermittelst dieser Beziehung des reinen Vernunftwillens auf ein sinnlich verständiges Begehrungsvermögen wird folgender Imperativ (Gebot) der Sittlichkeit hervorgebracht, der die Anwendung der Vernunftgesetze auf eine eingeschränkte (sinnlich vernünftige) Natur auf die Art vorstellt, daß er den Charakter einer moralisch gültigen Regel, ihrer Form nach, ausdrückt:

Handle so, daß du wollen könnest, deine Maxime (die subjektive Regel, die deiner Handlung zum Grunde liegt) solle ein allgemeines Gesetz sowohl für dich, als für alle andre vernünftige Wesen werden.

Man kann diese Formel zu mehrerer Deutlichkeit mit andern gleichbedeutenden Formeln vertauschen, z. B. Handle nach solchen Maximen, die als Princip in eine allgemeine Gesetzgebung passen; handle nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen könnest, daß sie ein allgemeines Gesetz werde; handle nach derjenigen Maxime, die sich selbst zu-

gleich zum allgemeinen Gesetz machen kann; richte dich in deinen Handlungen nach solchen Maximen, die, wenn sie durch deine Befolgung Naturgesetze würden, eine Natureinrichtung hervorbrächten, die mit sich selbst bestehen könnte, und von der du mit Einstimmung deines Willens ein Theil seyn könntest; handle so, als du wollen mußt, daß jeder in demselben Falle handle; handle so, daß du wollen mußt, daß die Maxime deiner Handlung ein allgemeines Gesetz werde, oder daß sie allgemein d. h. jedermanns Maxime sey.

Der Charakter einer moralischen Handlung ist also — Allgemeingültigkeit der Maxime, als einer Willensmaxime, oder absolute Uebereinstimmung des Willens mit sich selbst in einer Regel, als Regel der Handlungen. Um die sittliche Beschaffenheit der Handlung zu beurtheilen, muß ich mich demnach fragen: Kann ich dieß vernünftiger Weise wollen? d. h. kann ich dieß in allgemeiner Einstimmung mit mir selbst allgemein wollen? — Auf eine ähnliche Weise verfährt die theoretische Vernunft im Urtheilen. Sie schreibt der Urtheilskraft das logische Gesetz vor: kein Urtheil nach andern, als solchen Principien zu fällen, die man allgemein kann gelten lassen d. h. alle Inkonsequenz zu vermeiden; keine Folge aus einem Grunde als wahr anzuerkennen, dessen Folgen man nicht alle gelten lassen kann; keinen Grund, ohne alle seine Folgen gelten zu lassen. Diese logische Maxime ist für die Urtheilskraft eben das, was der sittliche Imperativ für die Willkühr.

Sittlicher Imperativ; zweyte Formel.

Alle praktische Maximen bestimmen eine Handlung als Mittel zu einem gewissen Zwecke, oder doch als einstimmig mit demselben. Soll die Regel, als

abso-

absolute, allgemeine und nothwendige Regel (Gesetz) gelten: so muß dieselbe dem absoluten Zwecke schlechthin angemessen seyn. Die Allgemeinheit praktischer Regeln, als Gesetze, erfordert demnach die vollkommenste Einheit, also Subordination und Coordination, der Zwecke — absolute, allgemeine und nothwendige Zweckmäßigkeit der Regeln. Ein freyes, vernünftiges Wesen muß alle Handlungen, alle einzelne und relative Zwecke und die Mittel zu Erreichung derselben beziehen auf einen nicht nur allgemeinen, sondern auch absoluten, letzten selbstständigen Zweck. Alles, was nun Zweck ist, bezieht sich zuletzt auf ein Wesen, welches sich Zwecke vorsetzt, und auf diejenige Kraft oder dasjenige Vermögen dieses Wesens, wodurch es fähig ist, sich Zwecke vorzusetzen.

Dieses Wesen ist ein vernünftiges Wesen; dieses Vermögen ist praktische Vernunft.

Der letzte, absolut allgemeine und nothwendige, selbstständige Zweck ist demnach das vernünftige Wesen; es ist Selbstzweck, Bedingung und Zweck der Zwecke.

Die absolute Einheit aller einzelnen und besondern Zwecke eines Individuums ist seine Persönlichkeit, und die Bedingung derselben, die praktische Vernunft. Es muß also alle seine zufälligen, persönlichen Zwecke dem Naturzwecke seiner Person unterordnen, und diese nicht als Mittel zu Erreichung der zufälligen Absichten gebrauchen, sondern umgekehrt.

Die Persönlichkeit, oder die absolute Vorzüglichkeit der vernünftigen (zweckbestimmenden, persönlichen) Natur vor allen andern zufälligen Zwecken, kommt jedem andern vernünftigen Wesen auch zu. Sofern ich also irgend ein Wesen als vernünftig betrachte, ist es ebenfalls für mich Selbstzweck, den ich weder verletzen noch vernachläßigen, und als bloßes Mittel für andre Zwecke behandlen darf.

So entwickelt sich die zweyte Hauptformel der Sittlichkeit, die den Charakter eines moralisch gültigen Zwecks ausdrückt:

Handle so, daß du die vernünftige Natur (z. B. die Menschheit) überhaupt, sowohl in deiner Person, als in der Person jedes andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemahls blos als Mittel betrachtest.

Diese Formel folgt aus der vorigen, und drückt eben so, wie jene, die Handlungsweise der Vernunft, aber von Seiten des vernünftigen Zwecks, aus.

Folgende Formeln sind mit ihr gleichbedeutend: Behandle keine Person als bloße Sache, d. h. als bloßes Objekt, nicht als Subjekt freyer Thätigkeit, sondern als etwas, was von dem Princip eben derselben Handlung auch in sich selbst den Zweck muß enthalten können; was eben dieselbe Maxime wornach du handelst, im Allgemeinen auch für sich zweckmäßig (seinem Zwecke nicht hinderlich, sondern förderlich, mit seiner Freyheit übereinstimmend)

mend) finden kann, und vernünftigerweise muß; als einschränkende Bedingung der Gültigkeit aller willkührlichen und relativen Zwecke und des Gebrauchs aller Mittel zu Erreichung eines Zwecks.

Als Zweck an sich selbst wird jede Person behandelt durch eine solche Handlungsweise, bey deren Allgemeinheit eine jede Person sich selbstthätig Zwecke wählen, und dieselben möglichst realisiren könnte.

Als Sache wird die Person behandelt, durch eine solche Handlungsweise, durch deren Allgemeinheit es unmöglich gemacht würde, daß eine jede Person selbstthätig sich Zwecke vorsetzen und möglichst ausführen könne.

In dieser Rücksicht giebt es auch eine allgemeine Gleichheit nicht nur aller Menschen, sondern aller vernünftigen Wesen überhaupt. Sie sind alle insgesammt Zwecke an sich selbst, haben gleiche, unbedingte und ursprüngliche Pflichten und gleiche ursprüngliche Rechte, vermöge dieser Würde als Selbstzwecke. — Sonst giebt es eine unendliche Ungleichheit der Menschen, in Absicht auf ihre Naturkräfte, Fähigkeiten, Fertigkeiten, Lagen und Verhältnisse, bedingte Pflichten und erworbene Rechte. Allein in Absicht auf jene Würde, Selbstzweck zu seyn, räumt kein Mensch dem andern einen Vorzug ein, untersteht sich keiner, ihn sich anzumaßen. — Was dem Einen Recht ist, ist dem andern billig.

Sittlicher Imperativ; dritte Formel.

Wenn die Maximen des Willens mit dem Begriffe der allgemeinen Gesetzmäßigkeit übereinstimmen, und unter dieser Vorstellung gebilligt werden können (nach der ersten Formel), und wenn sie daher überhaupt als allgemeine Gesetze dem wesentlichen Zwecke jedes vernünftigen Wesens entsprechen (nach der zweyten Formel): so wird jede moralische Regel eben darum als tauglich zu einem Naturgesetze für das System der Zwecke (der freyen Wesen sowohl, als ihrer Absichten) gedacht. Die dritte Formel stellt diese Beziehung der Sittlichkeit auf alle Vernunftwesen insgesammt und ihre nothwendige Harmonie vor:

„Jede deiner Maximen schließe den Willen mit in sich, daß sie allgemeines Gesetz für ein System vernünftiger Wesen und Zwecke werde; handle nach solchen Maximen, die du als eigner und allgemeiner Gesetzgeber für ein Reich vernünftiger Wesen geben kannst.*)“

Nach allgemeinen Gesetzen handlen; jedes vernünftige Wesen als Selbstzweck behandlen; als allgemeiner Gesetzgeber handlen, und jede Vernunft als

*) Nach der Idee einer allgemeinen Gesetzgebung handlen, welches hier geboten wird, heißt ganz etwas anderes, als dasjenige thun, was andere regelmäßig (nach Naturregeln) ebenfalls thun, oder was allgemeines Naturgesetz ist, und würklich dafür erkannt wird. — Dieß würde vielmehr allen sittlichen Unterschied der Handlungen aufheben, anstatt ihn zu bestimmen.

als Gesetzgeberin behandlen, ist in der That vollkommen dasselbe.*)

Der Inhalt dieser Formeln stimmt nicht nur unter sich, mit dem Begriff der Vernunft, und mit den allgemeinen Erfordernissen eines moralischen Gesetzes, sondern auch mit den allgemeinen, reinen und unverfälschten Begriffen und Urtheilen des gemeinen Verstandes, (z. B. des Christenthums) und mit den ächten sittlichen Empfindungen (z. B. der unbedingten Hochschätzung für Uneigennützigkeit, für ächte Gesellschaftsliebe, für reine Freundschaft, Religion) überein. Dieser Grundsatz von Sittlichkeit ist demnach wahr, evident, allgemein verständlich, und seine Anwendung ist durchaus den Einsichten und Kräften endlicher und eingeschränkter Wesen angemessen; die Tugend, die er hervorbringt, ist ächt und untadelhaft, erhaben, allgemeinnützig u. s. w.

Zur Erläuterung dieser Formeln, und zugleich zur Bestätigung ihrer Wahrheit und Fruchtbarkeit, müssen Beyspiele von Maximen und Lebensfällen dienen, die darnach beurtheilt und entschieden werden. — Kann ich wohl jemanden zwingen, wider seine eigne Ueberzeugung gewisse äussere Handlungen vorzunehmen, von denen ich überzeugt bin, daß seine

*) In der Methapysik der Sitten, wird dieses Eine dreyfach erklärte Gebot in mehrere besondere Gebote aufgelößt. Vergl. J. C. Schwab über das höchste Princip der Sittlichkeit. — Berlin. Monatsschrift. Mai. 1791.

seine zeitliche Glückseligkeit oder gar seine ewige Seligkeit davon abhängt? Würde ich durch allgemeine Billigung dieser Maxime nicht meine eigne Glückseligkeit und Seligkeit Preiß geben? Könnte ich dieß? — Soll ich andern nur in so fern Gutes erzeigen, als es mir selbst nützt? — Soll ich das Wohl der Gesellschaft auch mit Aufopferung meines eignen, aber geringern Zwecks befördern? mein Leben für das Leben Mehrerer aufopfern? — Darf ich den möglichsten Vortheil von der Gesellschaft, von meinen Bekannten, Freunden, Mitbürgern ziehen, und zugleich meine Dienste für sie möglichst einschränken? — Darf ich der Gottheit dienen, d. h. sie für meine subjektiven Zwecke auf jede Art, die mir möglich scheint, zu interessiren suchen? — Soll ich meine eignen Zwecke durch andere Menschen nur so befördern, daß ihre eignen Zwecke im Ganzen nicht eingeschränkt werden? — daß sie vielmehr möglichst befördert werden? Darf ich z. B. meine Geschlechtslust unter solchen Verhältnissen vermittelst einer anderen Person befriedigen, wo diese Befriedigung mit dem wahren, obgleich jetzt vielleicht nicht vorgestellten, sondern vernachläßigtem Zwecke und Interesse dieser anderen Person in Kollision kommt, oder doch sehr leicht kommen könnte? — Soll ich meine Kräfte blos zu eignem Genuß gebrauchen? oder zu ihrer eignen Bildung, und für die Welt? — Darf ich meine Zeugungskräfte blos zu eignem Genuß gebrauchen, ohne Rücksicht auf meine übrigen Zwecke? ohne Rücksicht auf die Würde und Zwecke anderer? ohne Rücksicht auf ihren Naturzweck, nehmlich die Erhaltung und möglichste Vervollkommnung der Menschheit? — Darf ein Regent seinen Unterthanen etwas Gutes aufzwingen? — Darf ich lediglich für meine Glückseligkeit sorgen und ihr alles

auf-

aufopfern? — oder soll ich nur fremdes Wohl ihr nicht aufopfern? — oder soll ich meinen Nächsten als mich selbst lieben, d. h. auch positiv fremdes Wohl befördern, wie mein eignes? so wie ich einen Theil meiner eignen Glückseligkeit mit Aufopferung oder Vernachläßigung anderer Theile dieser eignen Glückseligkeit befördere? — U. s. w — Was Einem Recht ist, ist dem Andern billig. — Was ihr wollet, das euch die Leute thun sollen — Liebe deinen Nächsten, als dich selbst.

Parallelismus.

Das hier aufgestellte Sittengebot ist keinesweges ein neues, bisher ganz fremd gewesenes Gesetz; es muß vielmehr seiner Natur nach so alt seyn, als die moralische Vernunft des Menschen. Es ist nur eine neue, möglichst bestimmte Formel. Keime zu diesem Sittensystem liegen daher auch unentwickelt, und Theile desselben unverbunden in allen Moralgrundsätzen und Systemen älterer und neuerer Zeiten. Sie lassen sich nach diesem obersten Princip zum Theil rechtfertigen, zum Theil näher bestimmen, zum Theil verwerfen, alle insgesammt aber prüfen und untersuchen.

Das Princip der eignen Glückseligkeit drang doch auf Einheit in dem Mannigfaltigen, aber nur der eigenen sinnlichen Begehrungen. — Allein ich darf nicht blos meine Glückseligkeit besorgen; denn diese Maxime kann ich nicht allgemeinzweckmäßig finden; sie paßt in kein System vernünftiger Wesen. Sie zerstört als allgemeine Regel ihren eigenen Zweck. Eine allgemein herrschende Eigennützig-

nützigkeit kann der Eigennützige um seines eignen Zweckes willen nicht wollen, noch wenn es auf ihn ankäme, ohne Widerspruch mit sich selbst, dieselbe gebieten.

Der Grundsatz des Gemeinbesten strebte, auch die sinnlichen Bestrebungen anderer vernünftiger Wesen zu verbinden, aber nur durch ein zufälliges und unzureichendes Vereinigungsmittel, und ohne Princip. Er muß also einem höheren Grundsatze untergeordnet, und näher bestimmt werden, um mit Vernunft d. h. mit absoluter Uebereinstimmung als Gesetz gut geheisen zu werden.

Die Regel der Vollkommenheit verlangte ebenfalls Einheit, aber nur eingeschränkt auf die Kräfte der handelnden Person, und in Beziehung auf einen individuellen Zweck. Ich soll aber auch fremde Vollkommenheit uneigennützig befördern. Die egoistische Regel der Vollkommenheit zerstört in ihrer Allgemeinheit sich selbst und ihren eignen Zweck und kann daher kein Obiekt des vernünftigen d. i. allgemein mit sich selbst einstimmigen Willens seyn.

Das sittliche Gefühl führte wenigstens von den gröbern sinnlichen Bestimmungsgründen der Moralität ab, und schränkte sich auf das Vergnügen der Uneigennützigkeit ein. Man muß aber, um vor Abwegen sicher zu seyn, bis auf den ersten Grund dieses Gefühls zurückgehen.

Dem System von dem göttlichen Willen ag die reine Idee von einem Reich der Zwecke und von einer allgemeinen Gesetzgebung zum Grunde, wo ieder einzelne Wille aus Einem obersten Willen entspringt, und daher mit iedem andern Willen

syste-

systematisch zusammentrift; nur daß diese Idee nicht unmittelbar angewendet, sondern erst vermittelst eines zufälligen sinnlichen Interesse mit dem Willen verbunden, und durch Ableitung von aussen seiner reinen Anwendung und innern Würde beraubt wurde. Ich bin nicht blos für die Gottheit da, so wenig als die Gottheit blos für mich. Alle vernünftige Wesen sind selbst Zweck.

Die Stoiker kamen dem reinen Grundsatze sehr nahe, nur daß sie die Anwendbarkeit auf sinnlich eingeschränkte Wesen zu bestimmen vernachläßigten, und einen unvollständigen Begriff vom Wohlseyn voraussetzten.

Plato blieb der menschlichen Natur im Ganzen treuer, und in seinen moralischen Grundsätzen ist mehr, als in irgend einer Moralphilosophie der Alten, Reinheit mit Menschlichkeit, Rücksicht auf die höchste Würde der Vernunft mit Anerkennung der Nothwendigkeit und des Werthes der sinnlichen Triebe verbunden. Die Φρονησις, d. i. die praktische Vernunft setzt er über alles; sie allein giebt allem Uebrigen erst innern Werth. Aber auch die übrigen Triebfedern der menschlichen Natur müssen als Diener der Vernunft zu Verstärkung der Kraft ihres eignen Antriebes in Thätigkeit gesetzt werden. — Hauptstellen für Plato's Sittenlehre finden sich in den Dialogen Gorgias, Phädon, Alcibiades, Theätetus, *de legibus*, *de republica* und in den Episteln. (M. vergl. Tennemanns System der Platonischen Philosophie. Vierter Band. Leipzig 1795.)

Spinoza's moralische Ideen treffen gewissermassen mit den Stoischen zusammen, und er-

scheinen, wenn man sich durch einige Formeln täuschen läßt, als die erhabensten, die in irgend einem neuern philosophischen Systeme nur gefunden werden. Ihm ist Tugend Handlung nach eigenen Gesetzen, oder Selbstthätigkeit, absolute Freyheit (Spinoz. Eth. Pars. IV. Def. VIII. Propos. XVIII. Schol.), keiner fremden Belohnung fähig oder bedürftig, sondern ihr eigner Lohn; eine sich selbst gleiche, harmonische, freye, und Harmonie freyer Wesen bewürkende Handlungsweise. — Bey genauer Untersuchung läuft aber gleichwohl dieses ganze Moralsystem zuletzt auf Eigennutz hinaus, und hebt allen Unterschied zwischen Naturgesetzen und einem Sittengesetze völlig auf.

Die Prinzipien der Erziehung und des Staates sind nach dem reinen Grundsatze ganz verwerflich. Nach beyden Grundsätzen kommen widersprechende Regeln, keine Harmonie, sondern vielmehr ein allgemeiner Krieg, und keine allgemeine Anerkennung meiner Würde und der Würde aller Menschen zum Vorschein. *)

Beantwortung einiger Einwürfe gegen das reine Moralprincip.

Mißverständnisse konnten diesem Princip mehrere Vorwürfe zuziehen, die sich durch nähere Erläuterung leicht abwenden lassen. Nur die vornehmsten und scheinbarsten sollen hier erwähnt und erörtert werden. **)

Man

*) Vergl. Garve Uebersicht der vornehmsten Principien der Sittenlehre von dem Zeitalter des Aristoteles bis auf unsere Zeiten. Breslau 1798.

**) Man vergl. Tittel über die Kantische Moralreform. — Dessen Erläuterungen zu Feders praktischer Phi-

Man sagt erstens: „Es werden nur Handlungen, aber keine Gesinnungen durch dieses formale Princip bestimmt; es ist also moralisch unzureichend."

Ein iedes Princip der Sitten bestimmt zunächst immer nur Handlungen; indem aber das gegenwärtige eine gewisse Form der Handlung, eine innere Handlungsweise, als den einzigen sittlichen Bestimmungsgrund der Handlung gebietet, so bestimmt es zugleich Eine Gesinnung, d. h. Eine Modification des freyen Willens, auf diese Eine und auf keine andere Art und Wiese thätig zu seyn. Versteht man aber unter Gesinnung nicht die Denkart; oder eine Willensbestimmung aus Grundsätzen, sondern fortdauernde Neigungen der Sinnlichkeit, (welche in materialen Principien geboten werden) z. B. Menschenliebe, oder pathologische Liebe zu Gott, so gereicht es durchaus dem formalen Princip nicht zum Vorwurf, daß es diese nicht gebietet. Denn in der That kann kein Grundsatz sinnliche Gefühle oder Neigungen bestimmen oder gebieten, und noch weniger sie hervorbringen weil sie ihrem Begriffe nach nicht von Grundsätzen ab-

Philosophie — J. L. Ewald's Briefe an Emma über die Kantische Philosophie. Berlin. 1790. 8. worauf sich Kiesewetter über den ersten Grundsatz der Moralphilosophie 2. Band. 6. Abschnitt bezieht. — Zwey Briefe über Kants Grundprincip der Moral, v. Hasenkamp und Muzel. Berlin. 1791. — Ueber die Kantische Philosophie. Bremen. 1791. — J. C. Döderleins's christliche Sittenlehre. 2te Ausg. 1791. vergl. mit D. J. W. Schmid über den Geist der Sittenlehre Jesu. Jena. 1790. Meiners allgemeine kritische Geschichte der Ethik. Zweyter Theil Göttingen. 1801. u. a. mehr.

hängen. Modificirt aber und sittlich veredelt kann durch die moralische Denkart iede Neigung werden.

Zweytens: „Kein Verstand kann Richter über den andern seyn; dieß Princip setzt aber Kenntniß voraus von demienigen, was andere vernünftige Wesen wollen, es ist also keiner Anwendung fähig."

Die Vernunft kann allerdings sich selbst und die ihr angemessene Handlungsweise des freyen Willens kennen, und darnach iede andere Handlungsweise beurtheilen, ob sie vernünftig oder unvernünftig sey. Ihrer eignen Handlungsweise ist sie sich bewußt, und diese trägt sie zuversichtlich auf iedes vernünftige Wesen, als ein solches, über. Für alle Vernunftwesen gilt auch nur das Gesetz; für Wesen andrer Art soll und kann es nicht gelten. Auf die sinnliche Natur und auf die Neigungen eines endlichen Vernunftwesens habe ich zwar freylich in der Anwendung des reinen Princips Rücksicht zu nehmen, aber doch nach der allgemeinen Sittenregel, die das eigentlich Moralische (die Form der sittlichen Handlung), nicht aber das Materielle daran bestimmt, wozu bey der Anwendung eines ieden Princips besondere Kenntnisse gehören. Diese Anwendung geht so weit, als der Gesichtskreis; dieser bestimmt den Würkungskreis; über diesen hinaus zu gehen, dazu verbindet keine Pflicht. — Es würde, wenn die Maxime des Einwurfs gültig wäre, daraus folgen, daß auch die logischen Vernunftgesetze keine Allgemeingültigkeit haben könnten.

Drittens: „Dieß Gesetz ist nur für reine Intelligenzen; aber der Mensch hat hienieden

nieden noch keine reine Vernunft, und kann nie als bloßes reines Vernunftwesen betrachtet werden; es ist also kein Gesetz für ihn."

Freylich ist der Mensch kein reines Vernunftwesen; weder hienieden noch auch künftig wird er, oder irgend ein endliches Wesen von Sinnlichkeit gänzlich unabhängig werden. Denn Endlichkeit eines lebendigen Wesens schließt die Bestimmbarkeit, d. i. die Sinnlichkeit seines Vorstellungs-Gefühl- und Begehrungsvermögens schon in sich. Aber der Mensch besitzt doch reine Vernunft und kann sich derselben bewußt werden; er ist sich ihrer würklich als des obersten gesetzgebenden Vermögens bewußt; er soll und kann also auch nach reinen Vernunftgesetzen, als vernünftiges Wesen handlen, und sich von dem Zwange sinnlicher Begierden allmählig losreissen. Die Sphäre seiner Tugend wird immer sinnlich bleiben; seine Tugend nie vollkommen werden.

Viertens: „Ich kann fragen, warum soll ich nach allgemeingültigen Gesetzen handlen?"

Ich kann auch fragen, warum soll ich moralisch handlen, und über die Antwort „weil es vernünftig ist" giebts keine höhere für ein vernünftiges Wesen, das auch alsdann nicht weiter fragen kann, noch wird, ohne seine Vernunft zu verläugnen. Diese Antwort kann man auch auf iene Frage ertheilen, und die obige Entwicklung des Begriffes von Vernunft dient zur Rechtfertigung derselben. Auf Vollkommenheit und Glückseligkeit, als natürliche Würkung der Handlung, kann ich nie

bey der sittlichen Frage zurückkommen, und es bliebe hier noch die Frage übrig, warum soll ich nach der größten Vollkommenheit und Glückseligkeit streben? darf ich mir nicht an einer niedern Stufe genügen lassen, wenn ich will?

Fünftens: „Ich müßte nach diesem Princip iede meiner Maximen allen vernünftigen Wesen zur Prüfung vorlegen, um sie gültig zu finden. Dieß kann ich nicht, das Princip kann mich also in der Anwendung täuschen."

Vernunft ist als Vernunft sich selbst gleich. Die Urtheilskraft fordert aber zur sichern Anwendung ausgebreitete und genaue Kenntniß der Gegenstände, worauf ich es anwende. Diese nicht zu erwerben, oder den Grundsatz nicht darauf zu beziehen, ist wider die Pflicht; aber der Mangel dieser Einsichten hat an sich nichts Moralisches, das dem innern Werthe der Handlung etwas benähme. Die Trüglichkeit des Urtheils trift also nicht das Princip desselben. Und welche andere Regel, welche Erfahrung, welche positive Vorschrift — selbst der Offenbahrung, oder welches Beyspiel kann in der Anwendung allen Täuschungen und allem Mißbrauche vorbeugen?

Sechstens: „Die Bibel enthält, Jesus lehrt dieses Princip nicht" — *)

Sie enthält und er lehrt überall kein Princip der Moral; denn das Christenthum ist keine philosophische

*) Man vergl. Maaß über die Aehnlichkeit der christlichen mit der neuesten philosophischen Sittenlehre. Leipzig 1791. 8.

sophische Wissenschaft, Jesus kein Lehrer für die Schule, sondern für die Welt. Aber die Vorschriften selbst dieses größten aber populären Sittenlehrers sind gleichwohl (nach meiner ietzigen Ueberzeugung) diesem Princip gemäß, und müssen ihrer sittlichen Gültigkeit nach daraus abgeleitet und beurtheilt, und für die Anwendung darnach näher bestimmt werden. Endlich kann man fragen: sollen wir die Moral nach der Bibel oder die Bibel nach der Moral beurtheilen und würdigen?

Ueber die Erkenntnißart des Sittengesetzes.

Bey der Frage nach der Art und Weise, wie das moralische Princip erkannt wird, muß man das Gesetz von dem Imperativ unterscheiden.

Der Imperativ oder das Gebot, d. i. der praktische Grundsatz, sofern er auf einen Willen bezogen wird (wie der menschliche), der zwar von Vernunft abhängt, aber auch sinnlicher Einflüsse und Bestimmungen fähig ist, die mit dem Vernünftigen nicht von Natur und nothwendigerweise übereinstimmen — ist ein Abstraktum aus den einzelnen moralischen Urtheilen, die durch denselben bestimmt werden, welches übrig bleibt, wenn wir alles Besondere und Zufällige davon absondern*). Auf diesem Wege wird er gefunden.

Durch fortgesetzte Abstraktion, wenn wir nehmlich nur auf das Bestimmende und nicht auf dasie-

*) Dieser Imperativ heißt moralisch, categorisch, apodiktisch — im Gegensatz der bedingten (hypothetischen) oder gar nur problematischen Gebote. Die pragmatischen Grundsätze sind bedingt; die technischen problematisch.

nige sehn, was die Bestimmung empfängt, (auf die Form, nicht auf die Materie) heben wir in unserm Bewußtseyn die einfachere Vorstellung des reinen Vernunftgesetzes, d. i. der Regel für die ihr einzig mögliche und nothwendige Würkungsart (Causalität) aus der zusammengesetzten Vorstellung des sittlichen Gebotes heraus.

Ist das Gesetz einmahl auf dem vorgezeichneten Wege gefunden: so entdeckt sich, daß dieses Gesetz analytisch aus dem Wesen der Vernunft, insofern dieselbe als praktisch gedacht wird, herfließt, woraus dasselbe auch oben wirklich durch bloße Zergliederung des Begriffs von praktischer Vernunft an sich selbst abgeleitet worden ist. — Das Praktisch seyn der reinen Vernunft aber, welches dem Sittengesetze als Bedingung zum Grunde liegt, setzt ein Vermögen absoluter Freyheit voraus, dessen wir uns nicht vor dem moralischen Gesetze, sondern erst durch dasselbe bewußt werden, und dessen Würklichkeit wir weder spekulativ a priori, noch empirisch erkennen. Daß die reine Vernunft praktisch ist, erkennen wir durch unmittelbares Bewußtseyn der Idee von Pflicht. Wie sie praktisch seyn könne, begreifen wir nicht, begreifen aber doch so viel, daß sie es nur durch Freyheit des Willens seyn könne, welche aber nicht weniger unbegreiflich ist.

Das nothwendige Verhältniß, worinn das rein vernünftige Wollen zu dem sinnlichen Begehren und empirischen Wollen in einer freyen Willkühr durch Vernunft vorgestellt wird, oder das Sollen, welches der Imperativ (im Gegensatze des reinen Gesetzes) ausdrückt, wird durch eine Verknüpfung (Synthesis) dieser an sich ungleichartigen und

ganz

ganz und gar nicht identischen Dinge erkannt. Der categorische Imperativ ist also seiner Natur nach synthetisch. Weil aber diese Verknüpfung als absolut allgemein und nothwendig (ohne praktische Zulassung einer Ausnahme) erkannt wird, so ists kein synthetischer Erfahrungssatz, sondern ein synthetischer Satz a priori, der durch die wesentliche Einrichtung dieses praktischen Erkenntnißvermögens bestimmt wird, oder ein unmittelbares reines Faktum, das zwar in dem empirischen Bewußtseyn zugleich mit vorkommt, aber durch seinen allgemeinen Charakter auf seine reine Quelle zurückweist.

Dieß ist genau betrachtet dasselbe Faktum, wodurch uns das Daseyn einer reinen praktischen Vernunft kund wird. Es nöthigt uns demnach dieses Bewußtseyn, ein freyes Vermögen des Willens anzunehmen; ein Verhältniß einer Würkung, die in der Sinnenwelt zu einer gewissen Zeit entsteht (irgend einer Handlung, welche zu einer bestimmten Zeit geschehen, in die Reihe der Erscheinungen eintreten soll), zu einer Ursache, die ausserhalb der Sinnenwelt liegt, und also nicht in einer bestimmten Zeit thätig zu seyn anfängt (nehmlich eine reine Vernunftidee, oder ein durch keinen sinnlichen Grund bestimmter Akt des vernünftigen Wesens).

Die (reale) metaphysische Möglichkeit der Moralität ist und bleibt demnach unbegreiflich. Denn wir haben zwar Begriffe von demienigen, wodurch ein sittliches Gesetz (Grundsatz) und ein dergleichen Imperativ logisch begreiflich werden, nehmlich reine praktische Vernunft, Sinnlichkeit, und eine, auf beyde Bestimmungsgründe beziehbare, aber nicht dadurch

necessitirte, sondern freye Willkühr d. i. ein Vermögen der absoluten Wahl der subiektiven Regel für ihre Entschliessung. Wie und wodurch aber iene Grundvermögen des Gemüthes und ihr Verhältniß zu einander selbst real möglich werden, ist unerklärbar. Denn alles, was wir erkennen, geschieht nur durch eben diese Vermögen, die uns nicht über sich selbst, auf ihren metaphysischen Grund hinausführen. Dieser letzte Grund an sich selbst, ist hier, wie bey Grundkräften und Grundvermögen überall, ein bloßer (intelligibler) Gegenstand des unbestimmten, Anschauungsleeren, reinen Denkens, nicht aber des Erkennens. Es muß einer da seyn; aber welcher es sey? dieß ist keiner nähern Bestimmung fähig. Wir erkennen diese Vermögen nur durch ihre Würkungen (moralische Gesetze, Gebote, Urtheile, Gefühle), nicht durch ihre eignen übersinnlichen Gründe. *)

*) Die genauere Zergliederung und systematische Ausführung der in der Lösung dieses ersten Problems vorkommenden und ihrer Realität nach deducirten Grundbegriffe und Grundsätze findet sich in der Metaphysik der Sitten.

5.

Zweytes praktisches Problem.

Untersuchung der Lehre von dem absolut Guten.

Das Zweyte was wir zu Gründung einer reinen Sittenlehre bedürfen, ist ein allgemeingültiges, absolut nothwendiges Ziel oder Objekt des Willens, oder etwas Unbedingt Gutes. *)

Vor der Untersuchung, welches das absolute Gut sey, muß der Begriff von dem Guten überhaupt und von dem unbedingten Gute insbesondere nach seinen wesentlichen Merkmahlen entwickelt werden. **)

Alles,

*) Vergl. Cicero de finibus bonorum.

Garve Anmerkungen zu seiner Uebersetzung von Fergusons Moralphilosophie (Leipz. 1772). S. 378. ff.

Feders Recension der ersten Ausg. dieser Moralphilosophie, in der Philosoph. Bibliothek. Vierter Band. S. 139. ff.

C. W. Snell über den Begriff vom Guten überhaupt, und von dem höchsten Gute insbesondre, in Borns und Abichts Neuem philos. Magazin B. 2. St. 4. S. 466. ff.

Joh. Adolph Dori, über das höchste Gut und dessen Verbindung mit dem Staate. Leipzig. 1798.

**) Oben ist dieser Begriff nur vorläufig erörtert worden. Hier wird derselbe eigentlich deducirt. In der Metaphysik der Sitten wird eine ausführliche Zergliederung und Vergleichung desselben mit andern angränzenden Begriffen angestellt.

Alles, was ich begehren, was ein Obiekt meines Begehrungsvermögens seyn kann, heißt insofern ein Gut im weitläuftigsten Sinne, es sey eine Sache, Begebenheit, Idee oder Handlung. Was wir begehren, finden wir insofern unserer Natur gemäß. Was wir verabscheuen, ist ihr zuwider, und heißt Uebel oder böse.

Das Gute in weitläuftigem Sinne denken wir uns entweder als etwas, das nur den Zustand eines lebendigen Wesens bestimmt (welches Wesen es gut hat), oder als etwas, das der Person eines vernünftigen Wesens (welches gut ist) an sich selber angehört, und welches in einer Handlungsweise oder Handlung, als dem einzigen, wodurch sich eine Person zu erkennen giebt, bestehet. Jenes heißt das Wohl; dieses das Gute in engerm Sinne.

Das Gegentheil von dem Wohl ist Uebel; von dem Guten Böses in bestimmter Bedeutung.

Zu dem Wohl gehört 1) das unmittelbar Angenehme, was der Sinnlichkeit und ihren Trieben unmittelbar entspricht, Vergnügen und der Innbegriff desselben, Glückseligkeit; z. B alle Genußarten der äussern Sinne, des innern Sinnes — der Einbildungskraft, des Witzes, des Geschmacks, der Sympathie, des Wohlwollens — selbst die moralischen Gefühle. — Gegenüber steht das unmittelbar Unangenehme, Mißvergnügen, Unglückseligkeit. 2) Das Nützliche im Obiekte, d. i. alles dasienige, was das unmittelbar Angenehme verschaft oder bewahrt, oder das unmittelbar Unangenehme abhält oder wegschaft. Das Gegentheil davon ist das Schädliche.

Zu

Zu dem Nützlichen gehören a) Naturgaben des Geistes oder Talente. b) Vortheilhafte Eigenschaften des Temperaments. c) Durch Bildung erworbene oder erhaltene Eigenschaften des Geistes und des Gemüthes, die den Absichten des sinnlichen Lebens günstig sind, z. B. Klugheit, Geistesgegenwart, Einsichten und Kenntnisse, Grundsätze, Denkungs- und Gesinnungsarten, Maximen und Handlungsweisen — selbst die Tugend in Rücksicht auf ihre Folgen im Ganzen. *) d) Aussendinge und Verhältnisse, die das Vergnügen befördern und den Schmerz abwenden, z. B. Eigenthum, Ansehen, Macht und Einfluß, gesellschaftliche und bürgerliche Verbindungen.

Das Wohl ist mit allen seinen Bestandtheilen nur ein Gegenstand des sinnlichen Begehrungsvermögens; und zwar geht das sinnliche Begehrungsvermögen für sich allein auf das unmittelbare Angenehme; ein durch Verstand modificirtes auf das Nützliche.

Das Nützliche ist mittelbarer Gegenstand des Begehrens, wegen des Angenehmen, und also nur in sofern als es dazu verhilft **). Das Angenehme ist unmittelbarer Gegenstand des Begehrens, aber nur insofern wir gewisse Triebe der Sinnlichkeit haben,

*) Doch ist die Tugend unendlich mehr als blos nützlich.

**) Wie der Verstand im theoretischen Sinne sich in Begriffen mittelbar, durch Merkmahle, auf die angeschauten Gegenstände bezieht: so ist auch die Beziehung des verständigen Begehrens auf das eigentliche Obiekt nur mittelbar, nehmlich durch Gründe, die das Angenehme erst hervorbringen sollen.

ben, und sie als Neigungen durch gewisse Bedürfnisse fühlen.

Der Werth alles dessen, was zum Wohle gehört, ist nur relativ; denn er gründet und bezieht sich auf das zufällige Daseyn gewisser Bestimmungen der Empfänglichkeit eines Subiekts, welches Lust oder Unlust empfindet, mit denen es übereinstimmt.

Ein relativer Werth heißt auch ein Preiß. Was einen Preiß hat, dessen Stelle kann etwas Anderes (ein Aequivalent) vertreten. Eine Sache hat einen Marktpreiß, wenn sie allgemeine menschliche Bedürfnisse befriediget; einen Affektionspreiß, wenn sie nur einem besondern, individuellen Geschmack entspricht.

Gut in engerm Sinne heißt etwas Persönliches an einem lebendigen Wesen, was sich durch Handlungen offenbart; oder auch eine Handlung selbst, sofern wir ihr einen gewissen Werth beylegen.

Der Wille und eine Gesinnung oder Handlung desselben ist relativ Gut (Irgend wozu Gut), d. h. Mittel und Ursache des Wohls, des Angenehmen und Nützlichen, oder selbst nützlich. Diese Güte des Willens kommt ihm also nicht um seiner selbst willen zu, sondern wegen seines Erfolgs; ihr Werth ist abhängig von dem Werth des Wohls, welches dadurch bewürkt wird, ist diesem untergeordnet, durch ihn bedingt (niemahls absolut), und niemahls größer, als eben dieser.

Das Relativ Gute kann an sich selbst unangenehm, und das Angenehme kann Relativ Böse seyn.

Diese

Diese relative Güte der Handlungen und ihrer Quelle, des Willens, hängt von der empirischen Würkungsart der praktischen Vernunft, d. i. von der Vernunft in Verbindung mit der Sinnlichkeit ab, und ist das Obiekt eines sinnlich afficirten Willens. Sie besteht in der Klugheit und Geschicklichkeit.

Das Relativ Gute ist bedingt und eingeschränkt in Absicht auf seine äussere und innere Größe, auf seine Beziehung und auf sein Daseyn. D. h.

Es ist (der Quantität nach) nicht in allen Fällen und für alle vernünftige Wesen Gut, weil die Bedingung nicht immer und allgemein statt findet, die seinen Werth bestimmt.

Es ist (der Qualität nach) kein innerlich vollkommnes, höchstes Gut; denn es besteht in der angenehmen Empfindung, die niemahls eine absolute innere Größe, sondern in indefinitum verschiedene Grade hat.

Es ist (in Absicht auf Relation) a) kein wesentliches, sondern ein zufälliges Gut der Person, daher nicht beharrlich; b) nicht von eigner freyer Thätigkeit, sondern von dem Einflusse äußerer Umstände abhängig. c) Wegen seines Ursprungs aus etwas anderm, als der Vernunft, worinn iedes vernünftige Wesen sich selbst und alle vernünftigen Wesen sich unter einander gleich, und wodurch sie mit und unter sich selbst harmonisch sind, kann dieses von den mannigfaltigem und einander, nicht nur in verschiedenen, sondern sogar in Einem und demselben Wesen, Abbruch thuenden, sinnlichen

chen Neigungen abhängige, Gut in der Verbindung, mit andern Bestandtheilen desselben (Gütern), so wie im Zusammenhange mit andern vernünftig sinnlichen Wesen etwas Böses seyn, d. h. Uebel hervorbringen, weil es nicht nothwendig mit sich selbst harmonirt. Es ist kein durchaus harmonisches Gut.

Es ist (der Modalität nach) kein absolut nothwendiges Gut für ein iedes vernünftiges Wesen, weil seine Würklichkeit nicht durch die Möglichkeit oder den Begriff eines vernünftigen Wesens gedacht wird. Es findet z. B. ganz und gar nicht statt bey der Gottheit, und besteht bey iedem endlichen vernünftigen Wesen in etwas anderem.

Das Relativ Gute lernen wir durch Erfahrung kennen. Alle empirische praktische Grundsätze setzen Kenntniß von dergleichen relativen Gütern voraus.

Absolut gut ist dasienige, was nicht anders als gut seyn kann, d. h. ohne welches nichts anderes gut seyn könnte. Dieses kann nun nichts anderes seyn, als die Bedingung alles Guten oder eines ieden Zwecks. Das Princip aller Zwecke ist das zweckbestimmende Vermögen, d. h. die praktische Vernunft. Sie und ihre Zweckbestimmung ist demnach das absolute Gut, wie aus dem Begriffe desselben unmittelbar folgt.

Der rein vernünftige Wille, oder eine dem absoluten Zwecke schlechthin entsprechende Gesinnung (innerlich bestimmte Handlungsweise) und

und Handlung desselben ist demnach absolut Gut, *) innerlich, für sich gut, (τελος, per se bonum), weil sie dem freyen vernünftigen Wesen an sich betrachtet, sofern es vernünftig ist, angemessen, oder Obiekte eines reinen Wilens sind.

Die Sittlichkeit ist nehmlich ein Gut, welches nicht als bedingt betrachtet werden kann. Denn ein freyes Vernunftwesen muß die Sittlichkeit wollen, nicht etwa als Mittel für den oder jenen zufälligen Zweck, den sich dasselbe etwa vorgesetzt hat; sondern um ihrer selbst willen; denn es könnte sich sonst nicht ohne einen Wiederspruch als ein Wesen denken, welches nach der Vorstellung von Zweck und Mittel handelt.

Das Obiekt oder der Zweck des reinen, durch bloße Vernunft bestimmten, Willens muß durch diesen Willen — d. h. durch praktisch würksame reine Vernunft selbst — vollständig bestimmt und gegeben seyn, weil er sonst durch ieden empirischen Zusatz den Character der Nothwendigkeit für alle vernünftige Wesen verlieren würde. Es kann demnach dieser absolute Zweck in nichts anderm bestehen, als in der freyen Würksamkeit eines vernünftigen Willens, oder in der Sittlichkeit selbst. Diese muß um deswillen ein nothwendiger Gegenstand

*) Die Stoiker nannten das absolute und höchste Gut, ausschließungsweise ein Gut; das relative Gut befaßten sie unter dem Nahmen προηγμένα. Aristipp und Epikur erkannten kein absolutes Gut; die Akademiker und Peripatetiker unterschiedrn das relative und das absolute Gut nicht genugsam.

stand des vernünftigen Begehrens seyn, weil ohne sie kein Wollen als vernünftig gedenkbar ist.

Dieser Zweck der freyen Würksamkeit der Vernunft schließt in sich den Zweck des Daseyns der vernünftigen Wesen, die nach ihrer vernünftigen Natur würksam seyn sollen. Das vernünftige, freye Wesen ist also durch das Sittengesetz als selbstständiger Zweck bestimmt.

Wenn das Relativ Gute praktische Regeln hervorbringt: so setzt im Gegentheil das Absolut Gute ein reines Gesetz, als seinen Bestimmungsgrund, voraus. Sittlichkeit ist das schlechthin Gute, kraft des Sittengesetzes, welches die vernünftige Natur enthält, und das ihre Handlungsweise bezeichnet.

Diese absolute Güte der rein vernünftigen Handlungsart, und ihrer persönlichen Bedingung, eines vernünftigen Wesens, zeigt sich als nothwendigerweise unbedingt:

1) in Ansehung der extensiven Größe. Es ist in allen Fällen und für iedes vernünftige Wesen ohne Ausnahme gut; der sich selbst gleichbleibenden und wesentlich unveränderlichen, vernünftigen Natur immer und überall gemäß; ein Gut für das ganze Reich vernünftiger Wesen, in allen Klassen und Individuen. — Denn über einzelne Handlungen und Handlungsweisen und ihren sittlichen Werth fällt zwar nicht iedes vernünftige Wesen einerley Urtheil; aber iedem auch abweichenden Urtheile liegt doch dieselbe Regel der Vernunft,

deutlich

deutlich oder dunkel gedacht, genau oder unvollkommen angewandt, zum Grunde, und durch diese schlechthin nothwendige praktische Regel wird bestimmt, daß die ihr entsprechende Handlungsweise der unbedingte Zweck aller freyen Vernunftwesen seyn soll.

2) in Ansehung der intensiven Größe. Das innerlich höchste und unbeschränkte Gut; mit keinem andern (sinnlichen) Gute meßbar und vergleichbar, durch keine Schranken der Möglichkeit der Empfindung auf einen gewissen Grad bestimmt, innerlich unendlich; iedes andere Gut seinem Werthe nach einschränkend. — Denn mit Glückseligkeit sowohl in ihren einzelnen Theilen, als auch im Ganzen verglichen, erscheint Moralität als unendlich mehr, als etwas, das in ieder Kollision ohne Bedenken vorgeht, indem das Sittengesetz schlechthin und unbedingt gebietet. — Die reine praktische Vernunft gebietet daher mir, als einem auch sinnlich afficirten Wesen, meine empirischpraktische Vernunft, d. i. mein überlegtes Bestreben nach Glückseligkeit, nur unter der Einschränkung und Bedingung zu äussern, wenn und sofern die Maxime, die ich dabey befolge, zur Regel einer allgemeinen Gesetzgebung tauglich ist. Ich erkenne mich also nur in so fern der Glückseligkeit würdig, d. h. meine reine praktische Vernunft kann sie und das Bestreben nach ihr nur in so fern billigen, als ich allgemein gesetzmäßig dabey handle. Sittlichkeit ist also nicht allein das erste, oberste Gut d. i. dasienige, dem nach dem Vernunftgesetze iedes nachsteht, sondern

auch das höchste d. i. dasienige, dem alles andere als ein Mittel zu Realisirung desselben untergeordnet werden soll. *)

3) in Absicht auf Relation:

ein selbstständiges unverletzbares, wesentliches Gut, dessen Erscheinung zwar veränderlich, das aber an und für sich selbst (in der Vernunftidee) ewig und unveränderlich ist, wie die Vernunft; das seinen Werth nicht mit veränderten Neigungen verlieren kann;

ein durch freye Thätigkeit sich selbst bestimmendes, und daher auch über alles Entstehen oder Vergehen durch äussere Einflüsse erha-

*) Dürfte das Streben nach Glückseligkeit dem sittlichen Streben beygeordnet werden, so wären beyde, Sittlichkeit und Glückseligkeit, gleich unbedingte und höchste Zwecke, obgleich die Sittlichkeit etwa das erste Gut wäre, welchem in Collisionsfalle die Glückseligkeit nachstünde. Soll aber mein ganzes Bestreben dem sittlichen Zwecke gewidmet seyn: so ist aus dem practischen Gesichtspunkte Sittlichkeit als das einzige unbedingte Gut und folglich jeder andere Zweck nur als Mittel für Moralität, mithin als niederer und untergeordneter Zweck zu betrachten. — Da aber das praktische Gesetz kein Naturgesetz der Handlungen eines sittlich afficirten freyen Vernunftwesens ist: so kann aus dem theoretischen Gesichtspunkte auch die Glückseligkeit, als ein höchster Zweck des Menschen neben der Sittlichkeit, und die letztere nur als der erste unter den zwey höchsten Zwecken erscheinen und daraus das Problem einer möglichen Vereinigung beyder Zwecke hervorgehen, welches durch die Idee des Sittengesetzes als eines allgemeinen Naturgesetzes d. i. der Gottheit, gelöst wird.

erhabenes Gut — obgleich seine Erscheinung d. i. die Tugend sich verändern mag;

ein harmonisches, sich selbst nie, auch in der größten Ausbreitung, Vervielfältigung und Verbindung mit andern Gütern, einschränkendes Gut;

4) in Betracht seiner Modalität: durch seine Möglichkeit würklich, das einzig mögliche und darum würkliche, mithin absolut nothwendige Gut für ein vernünftiges Wesen — weil es unbedingt, nicht blos als Mittel zu etwas anderem Gut ist.

Ein in aller Rücksicht unbedingter, allgemeiner, unvergl ichbarer, wesentlicher, freyer, harmonischer und absolut nothwendiger Werth heißt Würde. Vernünftige Wirksamkeit oder der gute Wille, die Sittlichkeit und ihr persönliches Subjekt, das vernünftige Wesen, hat demnach eine Würde. Das absolute Gut ist unendlich, weil die reine Vernunft nicht beschränkt ist durch Raum und Zeit. Die reine Vernunft ist kein Empfindungsvermögen; ihr absolutes Gut ist kein Gegenstand der Empfindung, sondern des Denkens und der Handlung; Vernunft entsteht und vergeht nicht; ihr eigenthümliches Gut wird also nicht erst hervorgebracht, sondern nur in der Sinnenwelt offenbaret.

Das absolut Gute, als Handlung dargestellt, kann zwar in seinen Folgen für die bloße Sinnlichkeit unangenehm und schädlich und ein relatives Uebel (aber nicht κακον, malum) seyn. — Im Ganzen aber und allgemein vorhanden, unter einer sitt-

lichen Weltregierung, macht es auch glückselig, indem durch dasselbe, als das oberste Princip aller Einheit, auch die subjektiven Begierden mit sich selbst in Uebereinstimmung gebracht werden, wovon, wenn man sich die Würksamkeit jenes Princips als allgemein bey allen Vernunftwesen vorstellt, allgemeine Glückseligkeit eine unzertrennliche Folge ist.

Das höchste Gut in gesetzmäßiger Verbindung mit allen übrigen bedingten und untergeordneten Gütern, als dem nothwendig beabsichtigten Erfolge der sittlichen Thätigkeit, ist das vollendete Gut (bonum consummatum). Dieses d. i. die Verbindung des höchsten Gutes mit allem dem, was die Vernunft sonst für gut erkennt, ist der Gegenstand des vierten Problems.

6.

Drittes praktisches Problem.

Untersuchung der Lehre von der absoluten Triebfeder.

Die beyden bisher aufgelößten Probleme der praktischen Vernunft, betreffen theils das Gesetz, wodurch die Handlungsweise eines freyen Vernunftwesens bestimmt wird, theils den Zweck, auf dessen Realisirung dasselbe in seinem sinnlichen Handlen hinstrebt. Hierdurch ist nun die Moralität, in so fern dieselbe lediglich auf reine praktische Vernunft bezogen, und dabey von dem Verhältniß zu der endlichen und sinnlichen (menschlichen) Natur eines sittlichen Wesens abgesehen wird, hinlänglich erörtert. Aber der Mensch kann und soll moralisch seyn, als Mensch, und wenn wir auch von der Eigenthümlichkeit des Menschen abstrahiren, so fodert doch das Verhältniß der Moralität zu der Endlichkeit und Sinnlichkeit eines praktischvernünftigen Wesens eine eigene Untersuchung, wie beyde — Moralität und praktische Endlichkeit — mit einander vereinbar seyn. Hiermit beschäftigt sich die Critik in Lösung der beyden folgenden Probleme.

Das dritte und vierte Problem betreffen also die Verbindung der reinen praktischen Vernunft oder der Moralität mit der empirischen, des vernünftigen mit dem sinnlichen Interesse. — Sie hängen unter sich und mit den beyden vorigen auf folgende Art zusammen: Eine moralische Handlung geschieht alsdann, wenn dasjenige, was den Charakter der Moralität an sich trägt, d. h. was dem Sittenge-

setz entspricht, und das höchste Gut zu realisiren abzweckt, in der Sinnenwelt erscheint. Der Mensch kann aber, als Naturwesen betrachtet, nichts thun, als was seiner Natur gemäß ist. Diese Natur ist vernünftig und sinnlich. Eine moralische Handlung des Menschen ist also nicht bloß ein Akt der reinen Vernunft und der dadurch sich selbst bestimmenden absoluten Freyheit, sondern auch eine erscheinende Würkung dieses Akts in der Sinnenwelt. Es muß also irgend eine mögliche Verbindung geben zwischen den Akten der reinen Vernunft und Freyheit und den Gesetzen des sinnlichen Begehrens, oder der Mensch könnte kein moralisches Wesen seyn. Wir suchen also drittens eine absolute Triebfeder, das (im ersten Problem gesuchte) moralische Gesetz zu erfüllen, und der Sittlichkeit, als dem (im zweyten Problem bestimmten) höchsten Gute, nachzustreben. — Die Frage ist aber in diesem dritten Problem noch nicht, ob diese Vereinigung zureiche, sondern nur, ob sie überhaupt möglich sey? nicht, ob die ganze Richtung der Sinnlichkeit sich mit der Richtung der Vernunft verbinden lasse, sondern nur ob die Vernunft einigen Einfluß auf das sinnliche Begehren habe? Jenes gehört zum vierten Problem.

Die Bestimmung der ächtsittlichen Triebfeder hat auch auf die Religion ihren Einfluß. Soll Religion der Moralität nicht schaden: so darf sie keine unächten Triebfedern hervorbringen.

Analysis der hieher gehörigen Begriffe.

Eine Triebfeder *) (elater animi) ist überhaupt dasjenige, was das Begehrungsvermögen subjektiv

*) Die specielle Erörterung dieses Begriffes und der mit ihm verwandten oder daraus abfließenden Begriffe findet sich unten in der Metaphysik der Sitten.

jektiv bestimmt, was eine Handlung subjektiv möglich oder nothwendig macht; oder diejenige Vorstellung, oder vielmehr Gemüthsbestimmung *) überhaupt, durch deren Vermittelung eine praktische Regel Einfluß auf das Begehrungsvermögen eines vernünftigen Wesens empfängt, um dasselbe zu einer Handlung zu bestimmen. Der objektive Grund einer Handlung heißt der Beweggrund. — Dieser ist ein moralisches Urtheil, und besteht theils aus der Vorstellung des moralischen Gesetzes, theils aus der Vorstellung desjenigen Handlungsfalles, der unter die Regel des Gesetzes subsumirt wird.

Triebfedern und Beweggründe, objektive und subjektive Bestimmungsgründe des Begehrens, kann man nur bey eingeschränkten, sinnlich bestimmbaren vernünftigen Wesen unterscheiden, die von Gesetzen der Vernunft nicht allein, sondern auch von Gesetzen eines sinnlichen Begehrungsvermögens abhängen, welche nicht nothwendig mit einander übereinstimmen. — Denn Triebfedern sind Modifikationen der Sinnlichkeit durch die Gesetze der Vernunft.

Eine Triebfeder heißt überhaupt vernünftig, wenn sie nur den Einfluß vernünftiger praktischer Grundsätze, (z. B. der Geschicklichkeit, der Klugheit, nicht eben der Sittlichkeit) auf die Handlungen befördert; sittlich im allgemeinsten Sinne, wenn sie dem moralischen Gesetze

*) Es bleibt hier unentschieden, ob eine Triebfeder gerade ein Gefühl oder eine Vorstellung seyn müsse? ob Gefühl selbst eine Vorstellung sey, oder etwas andres? — Eine Gemüthsbestimmung muß es auf jeden Fall seyn. S. meine empirische Psychologie. Von dem Gefühlvermögen.

Einfluß auf die Handlungen eines sinnlichen Wesens verschaft.

Eine sittliche Triebfeder ist bedingt, empirisch und zufällig, wenn sie in etwas besteht, was nicht unmittelbar und nothwendigerweise von dem Sittengesetze selbst abhängt, und nicht in allen Fällen dem Sittengesetz gemäße (legale) Handlungen hervorbringt. Es fehlt ihr an praktischer Allgemeingültigkeit für alle Handlungen, aller vernünftiger Wesen; z. B. die Triebfedern der Selbstliebe, der natürlichen sowohl, als derjenigen, die auf übersinnlich bewürkte oder doch erkannte Belohnungen und Strafen Rücksicht nimmt.

Diese sittliche Triebfeder ist aber absolut, rein und nothwendig (sittlich in eigentlichster Bedeutung,) wenn sie die Sittlichkeit unmittelbar, nur durch sich selbst, und also nothwendigerweise in die Handlungen eines endlichen, vernünftigen Wesens überleitet.

Auflösung des Problems selbst.

Die allgemeine subjektive Bedingung des Begehrens, nach Gesetzen der Sinnlichkeit, ist ein Gefühl. Alle Triebfedern sind demnach Gefühle von Lust und Unlust, oder von dem, was daraus zusammengesetzt ist.

Die subjektive Bedingung des Begehrens ist bey sinnlichen Wesen ein Gefühl — d. h. nur so viel, mit jeder Begierde ist ein Gefühl verbunden *); nicht:

*) Wegen dieser natürlichen Verbindung des Gefühls mit der Begierde, sagt man: ich habe Lust an etwas, d. h.

nicht: das Gefühl bringt jedes Begehren zuerst, oder zunächst hervor, noch: wir unternehmen eine Handlung nur deswegen, weil wir ein angenehmes Gefühl voraussehen. Wäre das letztere: so wäre eine moralische, d. h. uneigennützige, rein moralische, Handlung ganz unmöglich. Zur Möglichkeit einer moralischen Handlung gehört theils, daß der wahre Bestimmungsgrund einer Handlung nicht ursprünglich in der Sinnlichkeit liege; theils daß dieser übersinnliche Bestimmungsgrund die Sinnlichkeit seinem Zweck gemäß modificire, und dasjenige in ihr hervorbringe, was nach ihren Gesetzen zu Begierden und Handlungen gehört.

Soll die Handlung ihrem Innhalte nach dem sittlichen Vernunftgesetze entsprechen (legal seyn), so muß dieß Gefühl dazu antreiben, und von dem Vernunftwidrigen anhalten, mit jener — Lust, mit dieser Unlust verbinden. Soll dieß immer und nothwendigerweise geschehen, und soll die Handlung auch innere Moralität (alleinige und oberste Bestimmung durch reine praktische Vernunft) haben: so muß jenes Gefühl in einem nothwendigen Causalverhältnisse zu der Vorstellung des sittlichen Gesetzes stehen, also nicht nur demselben gemäß seyn, (wie in vielen Fällen das Gefühl des Ehrtriebs, des Triebes nach Eigenthum, Vergnügen, Liebe,) sondern auch durch dasselbe gesetzmäßig bestimmt werden.

Die Vorstellung des sinnlichen Effekts einer Handlung kann allerdings die Triebfeder seyn, wodurch dieselbe hervorgebracht wird; aber nur eine zufällige,

d. h. mein Gefühl wird davon angenehm afficirt, und: ich habe Lust zu etwas, d. h. ich habe eine sinnliche Begierde darnach.

fällige, keine reinmoralische. Denn theils hängt der Erfolg nicht bloß von der Handlung des Willens und von demjenigen ab, was eigentlich moralisch darinn ist, weil die Gesetze des Sinnlich-angenehmen weder durchgängig noch nothwendig mit den Gesetzen des vernünftigen Guten harmoniren; theils ist der Erfolg nicht von der Würksamkeit des sittlichen Vernunftgesetzes auf den Willen, d. i. von der Selbstbestimmung des Willens durch das Sittengesetz abzuleiten. Die ausschließende und unmittelbare Befolgung dieses sinnlichen Antriebes würde allen innern Werth der gesetzmäßigen Handlungen aufheben.

Nur ein Gefühl, welches die Vorstellung von der Handlung selbst, sofern sie sittlich ist (ihrer Form nach), und von dem Vernunftgesetze abhängt, hervorbringt, kann eine nothwendige und rein moralische Triebfeder abgeben; nicht aber die Neigung zu demjenigen, was die Handlung außer sich bewürken soll.

Der Sitz dieses Gefühles ist, wie bey jeder andern Empfindung, die innere Sinnlichkeit; ohne sinnliches Gefühl und Begehrungsvermögen würde also kein sittliches Gefühl entstehen können. Aber die hervorbringende Ursache desselben ist doch kein Gegenstand der Sinne, sondern die freye Caussalität der praktischen Vernunft, oder die Vorstellung des Gesetzes. Das Gefühl nun, welches das moralische Gesetz in dem innern Sinne eines endlichen, sinnlich afficirten vernünftigen Wesens, wenn dasselbe sittlich gut handlen soll, erzeugt, ist vermöge seines Bestimmungsgrundes — der moralischen Vernunft gemäß; vermöge seines Subjekts

aber

aber — dem sinnlichen Begehrungsvermögen angemessen, und es bestimmt das letztere, so heterogen es an sich von dem Ersteren seyn mag, zu einer insofern *) harmonirenden Würkungsart.

Wir müssen uns also folgende Reihe von Bedingungen einer sittlichen Handlung in der Erscheinung gedenken. Reines praktisches Vernunftvermögen und die Form eines Gesetzes — gesetzmäßige Würksamkeit der Vernunft — Vorstellung des Gesetzes — Bewußtseyn von der Unterordnung der Sinnlichkeit unter das Gesetz, d. i. sittliches Gefühl — Begierde sittlich zu handeln — freyer Entschluß, diesem Antriebe zu folgen und ihn zu beleben — die sittliche Handlung.

Ein Gefühl des Wohlgefallens, das von der Würksamkeit der Vernunft abhängt, nennt man Interesse. Ist es die Würksamkeit der empirischen Vernunft, d. i. eine Vernunftthätigkeit, die durch Neigungen und sinnliche Antriebe ursprünglich erregt wird, und auf ihre Befriedigung geht, so heißt das Interesse pathologisch. Ist es aber eine reine, der Sinnlichkeit nicht untergeordnete, ursprüngliche Thätigkeit der Vernunft, die ein unmittelbares Vergnügen erweckt, so wird das Interesse rein, oder praktisch genennt. Wenn uns eine Handlung um ihrer Folgen willen, d h. wegen ihrer Uebereinstimmung mit unsrer Glückseligkeit, als dem

*) In so fern die Sinnlichkeit auch durch etwas anderes, ausser der Vernunft, modificirt wird, sind ihre Gefühle von Moralität unabhängig, und also auch nicht immer und nothwendig damit übereinstimmend. S. das vierte Problem.

dem empirischen Zwecke der Vernunft, interessirt, so ist das Interesse pathologisch; wenn uns die Handlung an sich durch ihren Begriff, als aus Vernunft entsprungen, interessirt: so ist dieß ein praktisches Interesse.

Eine Handlung aus pathologischem Interesse ist interessirt, sie ist gänzlich vom Interesse abhängig, als von ihrer Bedingung. Eine Handlung aus praktischem Interesse ist interessant, sie selbst interessirt. In jenem Falle ist das Interesse der Grund der Handlung; in diesem etwas, was mit der Handlung verbunden ist; ihr Grund ist aber die Vernunft.

Das Gefühl, welches die Triebfeder der Sittlichkeit ausmacht, ist das reine, praktische Interesse. Die moralische Handlung muß dem handelnden Subjekte an sich selbst interessant seyn *).

Dieses praktische Interesse, das wir an der Moralität nehmen, oder das Gefühl, welches sich unmittelbar an die moralische Würksamkeit der Vernunft anschließt, nennen wir, seines Ursprungs und seiner Bestimmung wegen, das moralische Gefühl.

Der innere Grund der Möglichkeit sittlicher Gefühle, oder die Fähigkeit des Gemüthes, ein solches reines Interesse an Moralität zu nehmen, oder durch moralische Urtheile afficirt zu werden, heißt das sittliche Gefühlvermögen.

Dieses

*) S. den Artickel: Interesse in meinem Wörterbuch.

Dieses sittliche Gefühlvermögen knüpft das Band zwischen der reinen Vernunft und der Sinnlichkeit des Begehrens durch die erstere, und das sittliche Gefühl selbst unterscheidet sich durch seine unmittelbare und nothwendige Abhängigkeit von der Vernunft, von jedem andern Gefühle, daß nur zufälliger Weise oder öfters moralisch rechtmäßige Handlungen begünstigt.

Es läßt sich zwar der Innhalt dieses Gefühls psychologisch bestimmen, sein Daseyn beweisen, seine Bestimmung angeben und sein Grund im allgemeinen denken, aber nicht erkennen und dadurch seinem Ursprunge nach begreifen, gleichwohl aber diese Unbegreiflichkeit selbst aus der Natur des Gegenstandes und unsers Erkenntnißvermögens einsehen.

Innhalt des sittlichen Gefühls.

Wir sind uns zuerst, als sinnlich afficirte, endliche und bedürftige Wesen, sinnlicher Antriebe bewußt, die von den Neigungen herrühren, und in der Selbstliebe begriffen sind.

Zugleich sind wir uns als vernünftige Wesen einer rein vernünftigen Thätigkeit bewußt, deren Bestimmungsgrund nichts sinnliches, weder ein Gegenstand der Hoffnung noch der Furcht, sondern lediglich das Sittengesetz ist.

Die Würksamkeit der sinnlichen Triebe bringt eine Lust zu den Handlungen hervor, die ihnen gemäß sind; eben so erzeugt die Würksamkeit der Vernunft ein Gefühl des Wohlgefallens oder der Lust

an dem Vernunft- oder Gesetzmäßigen der Handlung; jenes Gefühl hängt von dem Objekte, dieses aber von der Form der Handlung oder Handlungsweise ab.

Diese zwey verschiedenartigen Antriebe stimmen nicht von selbst und nothwendig mit einander überein.

Die vernünftige Bestimmung des Begehrungsvermögens schränkt das Bestreben der Selbstliebe oder des sinnlichen Begehrens ein; diese Einschränkung, welche das sinnliche Gefühl und die sinnliche Würksamkeit dadurch leidet, erweckt ein unannehmliches Gefühl, eine Art von Unlust.

Die vernünftige Thätigkeit an sich selbst, als eigne Thätigkeit, erweckt ein Gefühl der Lust.

Diese Lust, so fern sie den Werth der sinnlichen Lust herabsetzt und dieselbe einschränkt, heißt Achtung.

Der Gegenstand der Achtung ist das Sittengesetz und wir selbst, als Subjekte desselben, als vernünftige Wesen — in so fern wir uns als sinnliche Wesen selbst einschränken.

Als vernünftige Wesen achten wir uns; als sinnliche fühlen wir uns durch reine Vernunft gedemüthigt oder eingeschränkt.

Das Bewußtseyn der Freyheit, als des Vermögens, uns moralisch über die sinnlichen Antriebe zu erheben, giebt ein Bewußtseyn der Unabhängigkeit

keit von demjenigen, was uns unzufrieden macht, von den Neigungen — ein Gefühl von Selbstzufriedenheit mit uns als freyen Wesen, welches in eben dem Verhältnisse steigt, als wir uns der Freyheit durch Tugend in unsern Handlungen bewußt werden.

Sofern wir aber unsere vernünftige Thätigkeit durch die Macht sinnlicher Antriebe eingeschränkt finden, oder eine Einschränkung derselben befürchten, in so fern fühlen wir uns unzufrieden, disharmonisch mit uns selbst, wir verachten uns.

Jene Selbstzufriedenheit bezieht sich auf uns, sofern wir uns als freye, der moralischen Thätigkeit fähige Wesen, im reinen Selbstbewußtseyn denken; auf das, was wir seyn sollen und können; die Unzufriedenheit mit uns selbst bezieht sich auf uns, sofern wir uns als unsittliche Wesen, d. i. als solche erkennen, welche ihre moralische Fähigkeit nicht vollkommen gebrauchen, auf das, was wir im empirischen Bewußtseyn würklich sind.

Alle diese Gefühle haben das Eigene, daß sie zwar Sinnlichkeit, d. i Empfänglichkeit für sinnliche Gefühle voraussetzen, aber nicht durch Objekte der Handlungen sondern durch ihr würkendes Princip, die Vernunft, bestimmt und hervorgebracht werden. — Durch Freyheit können wir diesen Einfluß der Vernunft auf das Gefühl befördern und beleben *), aber nicht ursprünglich hervorbringen.

Die

*) Hierinn besteht dasjenige, was wir zu unserer sinnlichen Besserung selbst thun können.

Die eigentliche moralische Triebfeder ist also das Sittengesetz oder die Vernunft selbst, deren eigne, durch kein Gefühl erregte, und von keiner vorhergehenden Empfindung, als ihrem Bestimmungsgrunde, abhängige Thätigkeit, diese jezt beschriebenen sinnlichen Empfindungen hervorbringt, und dadurch die sinnlichen Triebe selbst in eine dem Sittengesetze entsprechende Würksamkeit versetzet. Das Gefühl ist einerseits Folge der freyen Thätigkeit des Vernunftvermögens, eine Würkung der Vernunftthätigkeit auf die sinnliche Natur; andrerseits die Ursache von den übrigen entsprechenden Würkungen der sinnlichen Kräfte. Denn es geht vor den sinnlich erscheinenden Handlungen immer voraus.

In Ansehung unserer selbst erkennen wir das Daseyn dieser Gefühle, als Thatsache, a posteriori; in Ansehung aller endlichen Vernunftwesen überhaupt erkennen wir es, als ein nothwendiges subjektives Erforderniß zur Möglichkeit einer moralischen Handlungsart, a priori. Würksamkeit der moralischen Vernunft verbunden in einem und demselben Subjekte mit Würksamkeit sinnlicher (von Vernunft nicht bestimmter) Antriebe läßt sich nicht ohne diese Gefühle, als ihr Resultat, gedenken; die Sinnlichkeit mag übrigens mit der menschlichen eine specifische Aehnlichkeit haben, oder nicht. Ob es aber würklich außer den Menschen noch andere endliche moralische Wesen gebe, in denen alsdann moralische Gefühle dieser Art vorhanden seyn müßten? — dieß ist eine weder aus moralischen Gründen beantwortliche, noch auch moralisch interessante Frage. Sie gehört vielmehr in die Naturlehre.

Die

Die Bestimmung dieser Gefühle kann nicht seyn, ein objektives Sittengesetz zu gründen; noch die sittliche Güte oder Nichtgüte der Handlung lediglich nach denselben zu beurtheilen. — Die Untauglichkeit derselben zu diesen Absichten fließt schon aus der erklärten Natur und dem Ursprunge derselben, und ist noch aus andern Gründen oben dargethan worden. Die Richtschnur der Handlungen bleibt das Gesetz allein. — Sie dienen vielmehr lediglich als Antrieb, das Gesetz zu befolgen, d. h. als nächste (subjektive) Würkung des Gesetzes auf den Willen, die Sinnlichkeit den Vernunftgrundsätzen gemäß zu bestimmen, und dadurch die Darstellung derselben in Handlungen, welche in der Sinnenwelt erscheinen, möglich *) zu machen.

Zu dieser Absicht ist diese Natureinrichtung, und zwar sie nur allein vollkommen tauglich. Denn das Gefühl hängt mit einer moralischen Ursache nach unmittelbaren Verhältnissen zusammen; es ist also der Moralität nothwendig und überall angemessen — eine absolute Triebfeder, — und jedes andere, durch eine andere nächste Ursache (und nicht durchs Sittengesetz) bewürkte Gefühl, kann keine ächt moralische Triebfeder abgeben, weil es nicht nothwen-

*) Die Würklichkeit der sittlichen Handlung dürfen wir, in so fern sie sittlichen Werth haben soll, nicht von dem neceßitirenden Einflusse dieses oder irgend eines andern Gefühls, sondern lediglich von der Freyheit ableiten. Wir wählen selbst unter den verschiedenen möglichen — sittlichen oder nicht sittlichen, d. i. blos sinnlichen und empirischen — Triebfedern, und entscheiden durch diese unbedingt getroffene Wahl, welche von beyden der andern untergeordnet oder vorgezogen wird.

digerweise und allgemein zum Gesetzmäßigen antreibt — das Gesetz ist die einzige absolute Triebfeder. Wenn also auch irgend eine andere Triebfeder, vermöge einer zufälligen Einrichtung, lauter legale Handlungen hervorbrächte, so würde sie doch die moralische Gesinnung nicht hervorbringen, sondern vielmehr, wenn sie als herrschende und oberste Triebfeder angenommen würde, den Charakter verderben.

Das objektive absolute Gut für die reine Vernunft wird vermittelst dieser Gefühle auch subjektiv als ein Gut vorgestellt, für das sinnlich afficirte vernünftige Wesen, und zwar als ein oberstes Gut, weil es in unserm Urtheil den Werth von jedem andern Genuß der Sinne herabsetzt, ihm und dem Gebrauch der Mittel zu demselben gewisse Gränzen bestimmt, und weil in Ermangelung desselben ein Gefühl von persönlicher Unwürdigkeit die Annehmlichkeit des Zustandes, die aus jenen andern Quellen des Vergnügens herfließt, merklich einschränkt, da hingegen umgekehrt der Mangel des Sinnengenusses das Gefühl des moralischen Werthes nicht im mindesten herabstimmt, sondern dasselbe sogar erhöht.

Jede andere Triebfeder zur Beobachtung seiner Pflicht ist in so fern rein moralisch, in so fern sie dieser, von dem Gesetz unmittelbar abhängigen, Triebfeder positiv untergeordnet, d. h. durch sie erst hervorgebracht und in Würksamkeit gesetzt worden ist, z. B. Ehrfurcht und Dankbarkeit gegen das höchste Wesen, oder Hoffnung der Glückseligkeit in einer moralischen Welt. Man kann jenes die ursprüngliche, dieses abgeleitete, reinmoralische Triebfedern nennen.

Eine

Eine Triebfeder ist moralisch erlaubt, in so fern sie der absoluten Triebfeder negativ subordinirt ist, d. h. ihr nicht widerstreitet, und nur in so fern befolgt wird, als sie die Würkung des sinnlichen Antriebes unterstützt, wenigstens nicht hindert, z. B. der moralisch gelenkte Ehrtrieb. — Für Wesen, wie wir sind, scheint die Mitwirkung solcher Triebfedern zum standhaft guten Handlen, besonders in schweren Fällen, fast unentbehrlich zu seyn. Indessen bleibt die Achtung für das Gesetz oder für die Pflicht die einzige ächte Triebfeder moralisch guter Handlungen *sensu reduplicativo*, obgleich nicht *sensu specificativo*.

Ueber den Grund des sittlichen Gefühls.

Dasjenige, worin dieses Gefühl überhaupt gegründet ist, kann nichts anderes, als ein nothwendiges Verhältniß seyn, worinn die Vernunft zu einem sinnlichen Wesen steht, als das Bestimmende zu dem Bestimmbaren. Dieß denken wir uns schon im Begriffe davon. Die Bestimmung des Sinnlichen durch das Nichtsinnliche, eines Gefühls durch eine reine Vernunftidee, ist aber kein erkennbares Caussalverhältniß, wo eine der Zeit nach vorhergehende Ursache eine Würkung hervorbringt, die in der Zeit nachfolgt, sondern ein Erfolg aus Freyheit. Denn die Vernunft ist keine Erscheinung; das Verhältniß der Vernunft zur Sinnlichkeit ist also kein sinnliches, erkennbares Verhältniß zweyer Erscheinungen zu einander. Die Erkenntniß dieses Grundes würde eine bestimmte Erkenntniß von diesem Verhältnisse, mithin von der absolut innern Beschaffenheit desjenigen voraussetzen, was unsrem

Bewußtseyn von diesen beyden Grundvermögen, als Ding an sich selbst, entspricht. Das Gefühl selbst ist erkennbar; sein Grund nur denkbar; sein Entstehen ist daher eben so unbegreiflich, als es jede freye Thätigkeit überhaupt ist. Diese Unbegreiflichkeit selbst ist aber aus dem Gesagten sehr wohl begreiflich.

7.

Viertes praktisches Problem.

Ueber die absolute Vereinigung der reinen und der empirischen praktischen Vernunft mit und durch sich selbst.

Bedürfniß einer solchen Vereinigung in dem Begriffe des vollständigen Gutes.

Indem die reine praktische Vernunft für das Sittengesetz ein Gefühl der Achtung erzeugt, so verschaft sie diesem Gesetze einen nothwendigen Einfluß auf einen sinnlich afficirten vernünftigen Willen, und bringt den Vorsatz der Ausübung desselben hervor. Sollte aber der Wille ungetheilt auf das Sittlich Gute gerichtet, und der moralische Vorsatz ohne alle Einschränkung und Hinderniß würksam seyn: so müßte jenes (sittliche) Gefühl sich im ausschließenden Besitze von unsrer Sinnlichkeit befinden. Alsdenn wäre die absolute Triebfeder (des dritten Problems) nicht nur an sich selbst allgemein und nothwendig würksam, um dem Gesetze Einfluß zu verschaffen, sondern auch vollkommen zulänglich, um diesem Einflusse unumschränkte Vollständigkeit zu geben.

Wäre das Sittengesetz ungehindert würksam: so würde zugleich auch das Gefühl der Selbstzufriedenheit unendlich seyn, d. h. es wäre mit Selbstgenügsamkeit verbunden, Seligkeit. Das oberste, objektive Gut wäre zugleich das einzige und vollständige subjektive Gut. Es wäre kein unangenehmes Gefühl von Einschränkung damit verbunden; es

existirte weder moralische Unzufriedenheit aus der Beschränkung der moralischen Thätigkeit durch die sinnliche; noch physischer Schmerz der Selbstüberwindung und Verläugnung, aus dem Abbruch, den die Sinnlichkeit durch die Forderungen der moralischen Vernunft leidet. — Das Stoische System einer sich selbst genügenden Tugend wäre unter dieser Voraussetzung vollkommen gegründet, und Religion wäre zwar möglich, aber durchaus kein Bedürfniß für den sich selbst völlig befriedigenden Willen des weisen und eben dadurch auch seligen Menschen *).

So fern die reine praktische Vernunft mit einem sinnlichen Empfindungsvermögen für Lust und Unlust in Einem Subjekte verbunden ist, bildet sie sich ein Ideal von vollkommener Sittlichkeit und Seligkeit, und bestimmt sich dasselbe zum Ziel ihrer Bestrebungen. Dieselbe Vernunft, die in ihrem reinen Gebrauche das moralische Verhalten bestimmt, führt in ihrer empirischen Anwendung auf das Streben nach dem höchsten Wohlseyn. Als Princip der absoluten Einheit und Uebereinstimmung alles Mannigfaltigen, verbindet sie das Ziel jener beyden Bestrebungen in Eins, indem sie sich Sittlichkeit in nothwendiger Verbindung mit dem Wohlseyn denkt.

Allen Bestrebungen der Vernunft, in ihrer reinen und empirischen Anwendung, vereinigt, entspricht dieses Ideal von einem vollständigen Gute eines vernünftigen Wesen.

Das

*) Vergl. Reeb über das Verhältniß der Stoischen Moral zur Religion. Mayntz 1791.

Das vollständige Gut (bonum consummatum) für ein vernünftiges Wesen begreift demnach in sich: 1) reine Sittlichkeit, die von allen Einschränkungen frey, und durch keinen widrigen Einfluß fremdartiger Begehrungen auf die freye Willkühr gestört ist. 2) ein Wohlseyn, das entweder unmittelbarer oder mittelbarer, aber auf jeden Fall nothwendiger Weise von der Sittlichkeit, als dem obersten Gute und folglich der Vernunftbedingung aller Güter und Zwecke, abhängt.

Denn Sittlichkeit ist einmahl das höchste, oberste Gut, weil es absolut, d. h. unmittelbar durch sich selbst ein Gut ist. Da es sich in der Vernunft, als der Bedingung aller möglichen Zwecke gründet: so müßte die Vernunft sich selbst widersprechen, wenn sie etwas anderes für Gut erkennen, und ihres Strebens würdig halten wollte, das diesem unbedingten Gute, d. h. ihr selbst widerstritte. Es macht also die, wenigstens negative, Bedingung aus, worunter die Vernunft irgend etwas anderes für ein Gut erkennen kann. Jedes Bestreben nach einem andern zufälligen Gute, mit Verletzung oder Vernachlässigung dieses wesentlich nothwendigen und unbedingten Gutes ist nach ihrem Urtheil verwerflich, d. h. es erscheint als ein Uebel. — Da aber gleichwohl eben dieselbe Vernunft, als Eigenschaft endlicher Wesen (der Menschen) auch das Wohlseyn, sofern es nur der Sittlichkeit keinen Abbruch thut, als ein Gut, d. h. als Zweck und Gegenstand ihres Bestrebens vorstellt: so ist jenes, die Sittlichkeit, nur für die reine praktische Vernunft vollständig, und kann für das vernünftige Wesen überhaupt, auch für ein solches, das (wie der Mensch) sinnlicher Lust und Unlust fähig ist, nicht

die Stelle aller andern Güter vertreten. Es ist also für die endlichen vernünftigen Wesen unvollständig, und unzureichend, alle ihre vernünftigen (sinnlich modificirten) Wünsche auszufüllen. Es muß also das Wohlseyn noch hinzukommen, doch nicht für sich, sondern dem höchsten Gute untergeordnet, und mit ihm zu einem vollständigen Gute (Zwecke) verbunden, das allen möglichen Bestrebungen eines vernünftigen Wesens entspricht, und der Vernunft nichts mehr als ein Gut gedenkbar übrig läßt.

Was einen Werth haben soll, daß muß Zweck seyn, also Beziehung auf Vernunft haben. Nun hat das Wohlseyn allerdings eine Beziehung auf vernünftige Wesen, folglich hat es einen Werth für sie, sofern sie sinnlich sind, oder als sinnlich vorgestellt werden. In der letztern Rücksicht auch für die Gottheit. — Aber da die Vernunft keine nähere Beziehung hat, als auf das Vernünftige für sich selbst (das rein vernünftige, Moralische): so ist dieses Hauptzweck. Was den Hauptzweck einschränkt, ist aus diesem Grunde ein Uebel. Wegen dieses Hauptzwecks also kann das vernünftige Wesen die Glückseligkeit nur in so fern als ein Gut betrachten, als sie mit Moralität verbunden, und dem Hauptzweck untergeordnet ist. — Glückseligkeit ist also (theoretisch betrachtet) nicht erst um der Moralität willen ein Gut; denn ohne das Bewußtseyn der Sittlichkeit, als eines reinen Zweckes, dem alle untergeordnet werden sollen, würde die Vernunft ohne alle weitere Bedingung Glückseligkeit zum letzten Zweck eines bloß sinnlich afficirten Willens machen, den die Vernunft bloß als Wegweiserinn zu seinem sinnlichen Ziele zu leiten hätte. Aber in einem Wesen,

sen, dessen reine Vernunft für sich selbst praktisch ist, würde Glückseligkeit ohne Sittlichkeit kein Gut seyn, weil diese die höchste Würde für sich selbst behauptet, und allen Werth nur nach der Uebereinstimmung mit ihr bestimmt.

Vor allen Dingen dringt also die Vernunft darauf, nach Sittlichkeit zu streben, als nach dem, was den (objektiv) höchsten und unbedingten Werth hat. Sodann dringt uns aber auch die Vernunft, der Glückseligkeit nachzugehen, als demjenigen, was den Willen subjektiv zu handeln anreitzt. Endlich dringt die Vernunft darauf, beydes zu vereinen: sittliche Handlungsweise, als das, was um keines Zwecks willen verletzt werden darf, und Glückseligkeit, als einen Erfolg der Sittlichkeit, als den Gegenstand, in Bezug auf welchen sich die Sittlichkeit äussern kann, und als den Zweck, der durch uns gesetzmäßig realisirt werden soll. Der Totalzweck des vernünftigen Wesens ist demnach Harmonie der Sittlichkeit und Glückseligkeit; Bestimmung der letztern durch die Erstere. Aber doch wäre sie kein Gut ohne sie, weil sie es nur durch Vernunft ist (die allen Werth bestimmt), deren eigner höchster Werth ohne Sittlichkeit sich nicht behauptet.

Fehlt es dieser Idee gänzlich an Realität, stehen Sittlichkeit und Wohlseyn in keiner wesentlichen Verbindung, läßt sich das Bestreben nach dem einen nicht mit Hoffnung des andern vereinigen, so entsteht unvermeidlich bey jedem endlichen vernünftigen Wesen ein getheiltes, und sich widerstreitendes, ja sogar schlechterdings unvereinbares Interesse, nehmlich theils ein absolutes, reines

Inter-

Interesse an der Moralität, das die reine praktische Vernunft für sich hervorbringt; theils ein bedingtes Interesse der empirischen Vernunft an Glückseligkeit, welches die Vernunft vermöge ihrer bedingtnothwendigen und unabänderlichen Verbindung mit einem sinnlichen Begehrungsvermögen nimmt. — Diese zwey verschiedenen praktischen Ideale erregen eben so verschiedene Bestrebungen nach einem zwiefachen Ziele; das reine Interesse wird durch das unvereinte empirische seiner alleinigen Würksamkeit beraubt, und das endliche vernünftige Wesen hat selbst durch Vernunft keinen genugsamen Antrieb, Moralität zum einzigen und immerwährenden Objekte seiner vernünftigen Thätigkeit zu machen.

Ohne sich selbst untreu zu werden, kann das endliche vernünftige Wesen weder nach Sittlichkeit, noch nach Wohlseyn allein streben, sondern es ist durch seine Natur gedrungen, beyde praktische Ideale, das reine und das empirische, zu realisiren.

Ohne Vereinigung dieser Ideale in einem Einzigen müßte das vernünftige Wesen unaufhörlich zwischen Befolgung seiner reinen Gesetze und seiner empirischvernünftigen Maximen (die auf Glückseligkeit gehen) hin und her schwanken, und es könnte nie mit sich selbst durchaus einstimmig handlen.

Das Wesen der Vernunft, als eines Princips der vollkommensten Einheit, ist mit einem also getheilten Interesse nicht verträglich. Es ist also in dem Wesen der Vernunft selbst die Nothwendigkeit gegründet, eine Vereinigung beyder Ideale, und der darauf abzielenden vernünftigen Vorschriften und

Hand-

Handlungen zu suchen. — Durch dieses Bedürfniß gedrungen versuchte der Mensch alle denkbare Wege, um eine solche Vereinigung zu finden; er gerieth dabey von einem Irrthum in den andern, bis er endlich eine Vereinigung fand, die von innerm Widerspruche frey war und mit allen übrigen ausgemachten Wahrheiten übereinstimmte.

Verschiedene Denkarten über die Möglichkeit des vollständigen Gutes.

Wollte die Vernunft, um diese nothwendige Vereinigung zu stiften, erstens (mit Epikurus) die sittlichen Vorschriften dem Verlangen nach Glückseligkeit gemäß einrichten, so würde sie nur von neuem mit sich selbst in Widerstreit gerathen, und die beyden hererogenen Bestandtheile des Ideals, die auf diese Art vereinigt werden sollten, würden sich wechselseitig selbst zerstören. Das vernünftige Wesen handelte alsdann den reinen Vernunftgesetzen zuwider — also nicht sittlich; es müßte sich darum selbst verachten, und wäre also auch im Bewußtseyn seiner selbst nicht glücklich. Denn das Streben nach Glückseligkeit ist an und für sich nicht einerley mit der Sittlichkeit; wie oben bewiesen worden.

Oder wollte die Vernunft zweytens (mit den Stoikern) diese gesuchte Verknüpfung darinn finden, daß das Bewußtseyn der Tugend selbst zufrieden macht, und also gewissermassen beglückt: so würde diese Vereinigungsart dem Begriffe von Glückseligkeit eines endlichen Wesens, so wie die vorige dem Begriffe von Sittlichkeit, widersprechen. Das

bloße

bloße Bewußtseyn der Moralität, wie diese jedesmahl in einem endlichen Wesen, in einem gewissen Grade der Einschränkung vorhanden seyn kann, vermag dasselbe (z. B. den Menschen) nur unvollkommen zu beglücken, weil es theils mit Bewußtseyn unvermeidlicher Mängel, also mit Unzufriedenheit über sich selbst verbunden ist, theils auch durch die unangenehme Empfindung anderer, sinnlicher, im Genusse eingeschränkter Triebe und Neigungen verdunkelt wird. Das Bewußtseyn der Tugend, d. i. der Moralität eines endlichen Wesens ist nicht einerley mit der Glückseligkeit überhaupt *).

Die übrigen Bestandtheile der Glückseligkeit wachsen nicht in gleichem Verhältnisse mit der Sittlichkeit und mit dem angenehmen Bewußtseyn derselben in einem vernünftigen Wesen. Wenigstens überzeugt uns die Erfahrung dieses Lebens nicht von dem Daseyn einer solchen Proportion. Nach demjenigen, was sie uns lehrt, bleibt es möglich **) zu

*) Nach diesem System wäre eben so wenig, als nach dem vorhergehenden, ein Bedürfniß zum Glauben an Gottheit und Unsterblichkeit der Seele vorhanden; sie sind aber beyde ungegründet. —

**) Geradezu und dogmatisch zu behaupten, daß nach aller Erfahrung die Moralität und die Glückseligkeit in diesem Leben nicht gehörig proportionirt vorhanden wären, ist willkührlich; denn wer will die subjektive Moralität und Glückseligkeit auch nur eines einzigen Menschen ihrer Größe nach gehörig und mit Gewißheit schätzen? — Vermittelst der Erfahrung eines endlichen Wesens, läßt sich weder diese Proportion, noch ihr Gegentheil erweisen, und es steht auch nicht zu erwarten, daß eine künftige Erfahrung, selbst die eines andern Lebens, eine Einsicht dieser Art gewähren

zu glauben, daß Glückseligkeit im Ganzen zu der subjektiven Sittlichkeit eines endlichen Wesens im Mißverhältnisse stehe. Dieser Glaube kann nicht anders, als das sittliche Bestreben eines Wesens schwächen, das gegen Glückseligkeit durchaus nicht gleichgültig seyn kann.

Erlaubte Klugheit, d. i. ein der Sittlichkeit untergeordnetes Bestreben nach Glückseligkeit — kann zwar durch ihre Verbindung mit der Tugend jene Disproportion einigermaaßen und zuweilen vermindern, aber weder immer noch vollständig dieselbe aufheben.

Die Erfahrung lehrt uns ferner zwar manche Einrichtung unsrer sinnlichen Natur kennen, die in sehr vielen Fällen die Moralität begünstigt, indem sie mit der Ausübung derselben zu gleicher Zeit das Vergnügen der Befriedigung irgend einer sinnlichen Neigung (z. B. der Sympathie, des Wohlgefallens an Ordnung, an Harmonie) verbindet. Allein diese Harmonie kann doch durch Erfahrung nur als zufällig, und nicht als allgemein und nothwendig, noch als vollständig und durchgängig erkannt werden.

Innerhalb des Innbegriffs möglicher Erfahrung finden sich also keine Gründe, woraus sich eine solche nothwendige und vollständige Proportion zwischen

ren werde. Nur ein Wesen, das obsolut höchste Sittlichkeit und Seeligkeit besitzt, kann sich dessen bewußt seyn. Jedem endlichen Wesen fehlen die Data dazu.

zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit eines jeden endlichen vernünftigen Wesens begreifen lasse, als erfordert wird, um die Principien der reinen und der empirischen praktischen Vernunft mit sich selbst vollkommen einstimmig zu machen, und das Ideal unsers Willens zu realisiren.

Gesetzt auch, man könnte streng beweisen, daß keine gute Handlung ohne momentane Belohnung bleibt: so ist dieß noch lange nicht hinreichend, um die Würklichkeit der praktisch postulirten Harmonie zwischen Tugend und Glückseligkeit darzuthun. Dazu würde ferner erfordert, daß der Tugendhafte jedesmahl gerade so viel an Glückseligkeit gewinne, als er durch mühsame Anstrengung, Aufopferung und Entsagung um der Pflicht willen verliert; und daß jeder im Ganzen in eben dem Maaße glücklich werde, als er sich im Ganzen wohl und tugendhaft verhält.

Es sind also entweder überall keine solche Gründe vorhanden, oder sie müssen außerhalb dem Innbegriffe und dem Gesichtskreiß möglicher Erfahrung liegen.

Da wir durch Erfahrung nicht erkennen, daß zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit eine vollkommene und nothwendige Proportion vorhanden sey, und daß sich das Ideal eines durch das Sittengesetz bestimmten sittlichen Willens realisiren lasse, so sind zwey Fälle möglich:

Entweder: sie ist würklich nicht da: jenes Ideal kann nicht realisirt werden; es ist schimärisch und unser sittliches Bestreben ist in Ansehung seines Endzwecks fruchtlos.

Oder:

Oder: sie ist da, und es liegt blos an der eigenthümlichen Beschaffenheit und an den Schranken unsers Erkenntnißvermögens, daß wir keine Erkenntniß und Erfahrung davon haben.

In Absicht auf die Entscheidung dieser Frage sind drey verschiedene Fälle gedenkbar. Es wird darüber entweder gar nicht oder es wird negativ oder es wird affirmativ entschieden. — Gar nicht zu entscheiden, ist unmöglich; denn die Sache ist zu interessant, und betrift den ganzen Plan und Endzweck unsers Lebens. Zur negativen Entscheidung ist nicht nur kein theoretischer Grund vorhanden, sondern es streitet auch unser höchstes, sittliches Interesse dagegen. Gegen die affirmative Entscheidung streitet nicht nur kein theoretischer Grund, sondern es geschieht auch dem sittlichen Interesse dadurch allein vollkommen Genüge.

Von dem Moralischen Glauben an die Realität des vollständigen Gutes.

Eben dasselbe Bewußtseyn, welches uns die Verbindlichkeit auflegt, das moralische Gesetz zu befolgen, nöthiget uns (subiektiv), diese Verbindlichkeit, als den obersten, unbedingt nothwendigen, obiektiven Zweck mit unsren gesammten übrigen, bedingtnothwendigen Zwecken als vereinbar zu denken, d. h. es bringt nothwendiger Weise den Willen in uns hervor, Gründe der Möglichkeit einer solchen Vereinigung, die wir uns irgend ohne Widerspruch denken, wenn gleich nicht als würklich vorhanden darthun können, als existirend anzunehmen, und dieser Voraussetzung gemäß unser Ver-

halten einzurichten, d. h. sie praktisch zu glauben. *)

Dieser Wille (volitio), ist kein zufälliger Wunsch, kein Produkt einer blos sinnlichen und an sich zufälligen Neigung, sondern eine unmittelbare und nothwendige Folge des moralischen Gesetzes, sofern das Bewußtseyn von demselben mit dem Bewußtseyn von Gesetzen eines sinnlichen Begehrungsvermögens in eben demselben Subiekte vorhanden und verbunden ist.

Ein Satz, den die Vernunft als wahr annehmen muß, um die Forderungen des (unbedingt nothwendigen) moralischen Gesetzes als vereinbar mit den (bedingt nothwendigen) Regeln eben derselben Vernunft im empirischen Gebrauche, und erst dadurch als erfüllbar zu denken — ist praktisch nothwendig, und kann wegen dieses Verhältnisses ein Postulat der praktischen Vernunft genennet werden. Es hat Nothwendigkeit, und erhebt sich dadurch über iede blos theoretische Hypothese. Denn der Zweck, welcher eine theoretische Hypothese empfiehlt — die Erfahrungserkenntniß systematischer zu machen und zu erweitern, ist seiner Wichtigkeit ungeachtet, nicht schlechterdings nothwendig, wie es der Zweck ist, moralisch gut zu handlen, der dem praktischen Postulat zur Grundlage dient.

Eine praktische Hypothese muß aber erstens alle Eigenschaften mit einer annehmlichen theoretischen

*) M. vergl. Klotzsch kurze Darstellung der Lehre von dem moralischen Glauben. (im Philosoph. Journal f. Moralität ꝛc. Band III. St. 3. Jena 1794.)

schen Hypothese gemein haben; wenn sie gültig seyn soll. Sie darf also keinen innern Widerspruch enthalten, sondern muß denkbar seyn; sie darf ferner dem, was wir a priori oder aus Erfahrung wissen, nicht (äusserlich) widersprechen; sie muß endlich auch zweckmäßig seyn, d. i. die Vollkommenheit des Gebrauchs von unsrem Erkenntnißvermögen befördern. —

Als praktische Hypothese behauptet sie aber zweytens noch folgenden Vorzug vor einer blos theoretischen. Die Befriedigung der Wißbegierde, wodurch der spekulirenden Vernunft Genüge geschieht, ist zwar interessant, aber nicht schlechterdings nothwendig. Wir müssen nicht alles wissen und begreifen. Der Zweck einer praktischen Hypothese ist aber nothwendig; er beruht auf einem unbedingten Gesetze, welches mit unsrer Selbstachtung unzertrennlich zusammenhängt. Die Voraussetzung, welche man hier annimmt, ist für diesen Zweck die einzig mögliche; sie ist also ein nothwendiges Mittel zu einem nothwendigen Zweck. Bey der Erklärung von Naturerscheinungen dagegen kann Eine Hypothese die Stelle der andern vertreten, und die Eine kann ihren Zweck nur besser befördern, als die andere. Sie behauptet daher nur immer einen comparativen Werth, wie z. B. die Hypothesen der Phlogistischen und Antiphlogistischen Chemiker.

Praktisches Postulat für die Möglichkeit des vollständigen Gutes.

Als praktisches Postulat nehmen wir an, daß in demjenigen, was wir durch sinnliche Erfahrung nicht erkennen, sondern nur durch Vernunft uns den-

ken können d. h. in dem Intelligiblen, die wahren und hinreichenden Vereinigungsgründe der Gebote der reinen, und der Rathschläge der empirischen praktischen Vernunft, und zugleich die Gründe der möglichen, ungehinderten Befolgung der ersteren enthalten sind.

Und hier zeigt sich auf einmahl die praktische Wichtigkeit einer Spekulation, die an und für sich einer unfruchtbaren und müßigen Grübeley sehr ähnlich sieht. — Die Vernunft nöthiget uns nehmlich schon in ihrem spekulativen Gebrauche, zu den einzelnen Erscheinungen und zu der Sinnenwelt, als dem ganzen Innbegriffe derselben, uns Etwas an sich selbst als Grundlage zu denken, welches erscheint, d. h. welches die insofern nicht vorstellbare, letzte Bedingung von dem Stoffe aller sinnlichen Gegenstände ausmacht. Diese Dinge nennen wir intelligible Dinge und ihren Innbegriff, den wir uns vorstellen, oder den vollständigen denkbaren Grund der ganzen Sinnenwelt, nennen wir die intelligible Welt. Theoretisch, d. h. durch anschauende Begriffe, können wir diese zwar nicht erkennen; es ist uns aber dennoch vergönnt, sie nach der Analogie des Vorstellbaren (Anschaulichen, Denkbaren) zu praktischen Endzwecken in unsrer Vernunft zu bestimmen. Der moralische Zweck kann durch dasjenige, was er fordert, die Stelle der sinnlichen Anschauung, die uns abgeht, gewissermaaßen (nehmlich in praktischer Absicht) vertreten.

Moralische Welt.

Wir denken uns, dem nothwendigen Bedürfnisse der reinen praktischen Vernunft gemäß, die

Welt

Welt als moralisch, d. h. als eine Welt, durch welche und in welcher der Endzweck der Vernunft vollständig erreicht werden könne, und worinn das der Forderung des Sittengesetzes entsprechende Gut enthalten sey, nehmlich — reine Sittlichkeit; — vollkommenes, dieser Sittlichkeit angemessenes Wohlseyn; — vollkommene Einheit, Harmonie dieser beyden Theile von dem vollständigen Endzweck eines vernünftigen Wesens; Glückseligkeit im Verhältniß zur Glückswürdigkeit *).

In der Sinnenwelt erkennen wir durch Erfahrung unvollkommene Sittlichkeit, von deren Lauterkeit wir uns nicht einmahl empirisch überzeugen können; unvollkommene Glückseligkeit, bey welcher immer etwas zu wünschen übrig bleibt; vornehmlich aber keinen gesetzmäßigen Zusammenhang zwischen beyden. Das Sittengesetz ist zwar darinn allgemein gültig, aber nicht allgemein geltend. Die Welt erscheint dem sittlichen Zwecke nicht völlig angemessen; das Sittengesetz wird nicht würklich darinn exequirt.

Allein die Sinnenwelt ist nur eine unvollkommene Ansicht der Welt für unser Anschauungsvermögen, und für unsern Verstand. Wir können uns demungeachtet eine Welt als würklich denken, die den sittlichen Forderungen entspricht. Die Spekulation kann zwar den Begriff davon nicht realisiren, ja derselben nicht einmahl bestimmen. Allein, was hindert

*) Die von diesem Begriffe abhängigen Begriffe von moralischer Vergeltung werden in der Metaphysik der Sitten weiter entwickelt.

uns, diese Bestimmung praktisch zu unternehmen und sie zum Gegenstand eines praktischen Glaubens zu machen. Es entsteht also nun die Frage: wie muß ein moralisch gesinnter Mensch, dem es um möglichste Befestigung in seiner sittlichen Denkart, Gesinnung und Würksamkeit ernstlich zu thun ist, die Welt sich wünschen und vorstellen? Welche unter allen ihm theoretisch möglichen Vorstellungsarten von der Welt und von ihrem Urheber muß ihm in dieser Absicht, seiner höchsten, wichtigsten und ewig nothwendigen Absicht, die willkommenste, ja die einzig willkommene und annehmliche seyn? — Die Antwort auf diese Frage ist der so eben aufgestellte Begriff von einer moralischen Welt, welcher in der Folge weiter entwickelt wird.

Dieses höchste und vollständige Gut ist, wenn es existirt, so wie die moralische Welt überhaupt, für das eingeschränkte und sinnliche Vernunftwesen in keinem Theile seiner sinnlichen Existenz vollständig erkennbar, sondern seiner Totalität nach demselben verborgen.

Wir können auch sehr gut begreifen, warum wir das Daseyn einer solchen Welt nicht erkennen können? — Sie ist etwas Unendliches, und steht im Verhältniß zu einem endlichen Vorstellungsvermögen. Dieser allgemeine Grund läßt sich auf die drey einzelnen Merkmahle dieser Idee (Heiligkeit — vollkommnes Wohlseyn — absolute Harmonie zwischen beyden —) besonders anwenden. Nehmlich

1) das Gebot der reinen praktischen Vernunft geht auf reine, absolute Sittlichkeit — Heilig-

Heiligkeit, die der Mensch wegen der Einschränkung seiner Vernunftthätigkeit durch sein sinnliches Begehrungsvermögen, selbst bey dem möglichsten Bestreben nach sittlicher Vollkommenheit, in keinem Zeitpunkte seiner Existenz erreichen kann. Mithin gelangt er auch nie zu dem Bewußtseyn, daß die Forderung der sittlichen Vernunft erfüllt sey. Nur in einer intelligiblen (göttlichen) Anschauung kann Heiligkeit als realisirt vorgestellt werden, weil hier der Zeitunterschied wegfällt.

2) Glückseligkeit, der idealische Gegenstand der empirischpraktischen Vernunft für sich betrachtet, ist ein Ziel, das der Mensch sich immer weiter hinaussteckt, weil sein Wohlseyn der beschränkten Empfänglichkeit des Menschen in iedem Moment nur beschränkt erscheint.[*])

3) Die vollkommene Harmonie der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit, der Gegenstand der reinen und empirischen praktischen Vernunft in Verbindung betrachtet,

*) Man unterscheide nur das Bild von Glückseligkeit in concreto, wornach der Mensch, as nach dem Ideale, strebt, welches er auch würklich erreichen kann, ohne daß er das Ideal erreicht und sein ganzes Verlangen befriedigt sähe, von dem Ideale selbst, welches blos eine allgemeine und in concreto unbestimmte Idee der Vernunft ist. Jenes Bild ist blo ein Ideal der Einbildungskraft, so wie das Ideal einer vollkommenen Schönheit, das in der würklichen Darstellung nie idealisch, sondern immer nur ein unvollkommener Versuch bleibt, sich ihm zu nähern.

kann nur in der ganzen Einrichtung des Systems liegen, worinn die Gesetze der Freyheit und der Natur übereinstimmen müssen. Kann nun der Mensch nur Theile dieses Systems ausser ihrer Verbindung wahrnehmen: so bleibt die Eigenschaft des Systems ihm immer verborgen.

Unsterblichkeit der moralischen Wesen.

Es wird ietzt die Frage beantwortet: was folgt aus diesem Begriffe von einer moralischen Welt für mich? für das Verhältniß der Welt zu mir, als einem Theile derselben?

Wenn eine solche moralische Welteinrichtung, und in derselben das höchste und vollständige Gut, worauf die Bestrebungen der Vernunft gerichtet sind, für mich vorhanden seyn soll: so muß ich folgendes annehmen:

1) Meine subiektive Moralität (Tugend, Moralität in der Erscheinung) kann und wird ins Unendliche zunehmen, wenn ich will, d. h. es giebt in der Welt kein subiektives, inneres oder äußres, physisches Hinderniß, daß für meine ernstliche moralische Bemühung unüberwindlich wäre, und mir den guten Willen schlechterdings rauben, oder die zunehmende Würksamkeit desselben schlechterdings einschränken könnte.

Kein inneres Hinderniß — also keine Vernichtung meiner Vernunft, des Princips moralischer Thätigkeit.

Kein

Kein äusseres — also keine solche Einrichtung der Natur, die den Erfolg des moralischen Strebens ganz unmöglich machte, indem sie mit der Moralität Unglückseligkeit im Ganzen verbände, und mein reines Vernunftstreben durch das empirische unendlich schwächte.

„Wenn ich will" — d. h. ich werde nicht durch Einwürkung der Natur dazu necessitirt, sondern ich schreite nur dann fort im Guten, wenn ich alle Kräfte meiner moralischen Vernunft aufbiete. — Ohne diesen Zusatz würde die moralische Triebfeder gelähmt, und die ächte, sittliche Selbstthätigkeit unterdrückt, wie dieß in dem deterministischen Optimismus geschieht, da die Gottheit mich glücklich, und also auch moralisch machen müßte.

Der Beweiß dieses Satzes ist folgender: Das Sittengesetz fordert vollkommene Sittlichkeit. Diese Vollkommenheit ist als ein Ganzes in seiner Totalität für endliche Wesen nie erreichbar. Die postulirte Angemessenheit der Welt, als einer moralischen Welt, zu dem Zwecke der Heiligkeit kann also in nichts anderem bestehen, als in der vollkommenen Möglichkeit, dem Ideal der Heiligkeit ins Unendliche sich zu nähern. Folglich ist dieß ein Merkmahl der moralischen Welt. — Die Welt ist moralisch. D. h. a) nicht: es sind in ihr keine Hindernisse der Tugend anzutreffen. Denn ausserdem, daß dieß der Erfahrung widerspricht, wäre eine solche Welteinrichtung nicht einmahl dem Zwecke der sittlichen Ausbildung angemessen, welche nur im Kampfe gedeihen kann: b) auch nicht: diese Hindernisse werden ohne unser Zuthun nach physischen Gesetzen durch Naturkräfte oder durch übernatürli-

chen Einfluß weggeräumt; denn dieß wäre der Tugend und der sittlichen Selbstzufriedenheit eben so nachtheilig, wie das vorhergehende. Sondern c) diese Hindernisse sind durch möglichsten Gebrauch meiner eignen Kräfte — mit oder ohne physische oder übernatürliche Beyhülfe — überwindlich. Denn, wenn wir wüßten, daß diese Hindernisse schlechthin unbesiegbar wären, daß sie vielmehr bey allem Bestreben zu ihrer Wegräumung und bey dem angestrengtesten Kampfe mit demselben, sich immer ins Unendliche vermehrten; so würde kein standhafter, tugendhafter Vorsatz möglich seyn, sondern wir lebten in einem ewigen, vergeblichen Streite mit uns selbst und zum fruchtlos ermüdenden Kampfe mit der ganzen Natur.

Erhielte die Tugend ihren ganzen (alsdann blos äussern) Werth lediglich von ihren physischen Folgen für unsre Glückseligkeit, wäre Glückseligkeit der höchste Zweck und Tugend ihr nur als Mittel untergeordnet; so käme es dabey gar nicht auf freye Selbstthätigkeit an, und die Legalität (welche alsdann die Tugend selbst wäre) dürfte durch bloße physische Wegräumung ihrer physischen Hindernisse befördert werden.

2) Wie meine Moralität würksam wird, so steigt in gleichem Verhältniß (natürlicher Weise) auch meine persönliche Selbstzufriedenheit und die Harmonie meiner Neigungen mit der Forderung des Sittengesetzes ins Unendliche fort. — Wäre das Fortschreiten endlich, nur auf eine gewisse Zeit beschränkt: so könnte auch das Bewußtseyn desselben nur wenig belohnen; denn Anfangs ist die tugendhafte

te Anstrengung sehr mühsam und schmerzlich, ihr Erfolg sehr unvollkommen. Im Fortgange ändert sich dieß allmählig.

3) Eben dieses Steigen meiner Zufriedenheit — eine Würkung meines Fortschreitens im Sittlichguten — äussert die Gegenwürkung auf meine moralische Gesinnung, die Hinderdernisse derselben zu vermindern, und ihr selbst neue Stärke und Festigkeit zu verschaffen.

4) Durch alles dieß wird eine Einschränkung der Sittlichkeit und des Wohlseyns nach der andern weggeräumt, eine Annäherung zu dem Ideal der Heiligkeit und Seligkeit bewürkt, und das Mißverhältniß zwischen dem Wohlbefinden und dem Wohlverhalten schon auf diese Art in Ansehung meiner verringert, und der zweckmäßigen Proportion näher gebracht.

Dieß läßt sich durch das Beyspiel eines Menschen erläutern, der sich lange Zeit in der Tugend übt, und eben darum immer weniger Schwierigkeit und mehr innerliche Belohnung des Bewußtseyns darinn findet.

5) Indem ich dieß alles nicht nur in Ansehung meiner, sondern auch in Ansehung aller andern endlichen vernünftigen Wesen annehme; stelle ich mir eine Gesellschaft vernünftiger Geister vor, die alle insgesammt in subiektiver Moralität und in persönlicher Selbstzufriedenheit harmvnische Fortschritte machen, und worinn iedes Glied, diesen Fortschritten gemäß,

das

das Seinige dazu beyträgt, Sittlichkeit, Wohlseyn und die zweckmäßige Proportion zwischen beyden zu befördern.

Aus der Erfahrung von den Folgen, die aus den vereinigten Bemühungen einer Gesellschaft gutdenkender Menschen für irgend einen guten und moralischen Zweck entstehen, läßt sich diese idealische Vorstellung erläutern.

Soll in einer moralischen Welt das endliche vernünftige Wesen ins Unendliche hin Fortschritte machen können in der Tugend und in der Zufriedenheit mit sich selbst so muß ich ferner annehmen:

6) Ich selbst und iedes endliche vernünftige Wesen hat eine ins Unendliche fortgehende Lebensdauer, worinn ein unendliches sittliches Fortschreiten möglich ist — Unsterblichkeit.

Diese Unsterblichkeit läßt sich zwar nicht theoretisch erweisen; es ist aber auch kein Beweis für das Gegentheil davon aus theoretischen Gründen möglich; vielmehr stimmt diese (praktisch nothwendige) Vorstellungsart mit der Analogie der erkennbaren Natur sehr wohl zusammen.

Unsterblichkeit in moralischem Sinne bedeutet: eine ewige Fortdauer meiner lebendigen Existenz als moralisches Wesen, Die einzelnen Merkmahle dieses Begriffes sind also 1) Fortdauer des Subiekts unsres Bewußtseyns nach dem Tode des Leibes; 2) mit Bewußtseyn; 3) in Ewigkeit; 4) zu und mit moralischer Vergeltung.

Theoretisch läßt sich diese Unsterblichkeit nicht beweisen:

Nicht aus Erfahrung. — Denn diese reicht nicht weiter als bis ans Grab. Wir haben nicht nur von ewiger moralischer Fortdauer weder eine innere noch äussere Erfahrung, sondern wir werden auch nie dazu gelangen, auch nach dem Tode des Leibes nicht, weil es widersprechend ist, eine Erfahrung von etwas Gränzenlosem in irgend einer bestimmten Zeit sich zu erwerbene. Denn wie könnten wir die gränzenlose Zukunft anticipiren?

Nicht aus der Analogie, also nicht einmahl mit Wahrscheinlichkeit. — Analogie begründet überhaupt keinen Schluß, sondern giebt nur Winke zum Nachforschen. Es ist aber gar kein ähnlicher Fall vorhanden, der zu einem analogischen Schlusse führen könnte. Alles, was man gewöhnlich in dieser Absicht anführt, ist eigentlich ganz heterogen. „Die des Winters halb erstorbene Gewächse leben im Frühling wieder auf" Allein hier bleibt das sichtbare Organ unverletzt, und zeigt nur eine neue Entwickelung. „Nichts geht verlohren in der Natur." Allein es würkt und erscheint anders; es kommt in neuer Gestalt hervor. Statt der gänzlich abgestorbenen und vermoderten Pflanze erscheint aus dem Saamen eine neue, aber nie die vorige wieder.

Nicht a priori aus der Natur der Seele. — Denn von dieser ist für uns keine Erkenntniß möglich, welche die Gränzen unsrer Erfahrung überschreitet. Die Critik der reinen Vernunft hat den dialektischen Schein der Schlüsse aufgedeckt, wodurch

durch man eine rationale, die Erfahrung überschreitende Psychologie zu Stande zu bringen versucht hat. Sie beruhen insgesammt auf einer Verwechselung des Bewußtseyns mit dem realen Subiekt desselben, der Vorstellung Ich mit dem Ich selbst. Unbeantwortlich bleiben, wenn man sich nicht durch transscendentale Trugschlüsse täuschen läßt, alle dahin gehörige Fragen, als: Ist die Seele eine eigne Substanz, oder sind die innern Erscheinungen blos das Resultat einer gewissen Verbindung andrer Substanzen? Kann sie als Substanz nicht vernichtet werden? Ist sie einfach oder zusammengesetzt? Kann eine einfache Substanz nicht vernichtet werden? Kann ihre Kraft nicht durch Nachlassung (remissio) allmählig verschwinden? Kann sie nicht, wenn sie auch als Substanz fortdauert, das Bewußtsey verlieren, ihr lebendiges oder vernünftiges Daseyn, den Zusammenhang mit der vorigen Existenz? Dauert sie als moralisches Wesen in einem Zustande der Vergeltung fort?

Theoretisch läßt sich aber auch die Unsterblichkeit der Seele nicht widerlegen.

Nicht aus Erfahrung. — Nicht aus innerer; denn wir leben ia noch. Nicht aus äusserer; denn dadurch erfahren wir nur, daß die äusserliche Communication zwischen uns und einem leiblich verstorbenen Menschen aufhört, und daß die inneren Erscheinungen (wofern sie fortdauern) nicht mehr von den sonst gewöhnlichen äussern Erscheinungen begleitet werden.

Nicht aus der Analogie der Erfahrung. — Denn es findet sich hier nichts Analoges.

ges. Die bloße Unbegreiflichkeit aber und der gänzliche Mangel an aller Analogie ist kein Beweiß der Unmöglichkeit. Für die Möglichkeit und Realität des Unbegreiflichen überhaupt giebt es unzählige Analogien.

Nicht a priori aus der Natur der Seele. — Denn diese kennen wir nicht. Wer kann beweisen, daß sie Materie sey? beweisen, daß alle Materie zerstört werden müsse? Die Einheit des Bewußtseyns stimmt überhaupt mehr für die Einfachheit der Seele. „Aber die Würkungen, die wir der Seele zuschreiben, hängen doch von dem Körper ab. Das lehrt Erfahrung, und sie berechtigt uns also zu dem Schlusse, daß Zerstörung des Körpers das Bewußtseyn endige." — Scheinbar ist dieser Gedanke allerdings, und wenn keine Gründe für das Gegentheil vorhanden wären, so wäre diese Vermuthung die wahrscheinlichste. Allein die Erfahrung lehrt uns doch nur, daß jetzt eine solche Verbindung zwischen Seele und Körper da sey; daraus folgt aber wenigstens nicht strenge, das die gegenwärtige, an dieses Organ geknüpfte, die einzig mögliche Würkungsart des Geistes sey, daß derselbe nicht ohne ein solches Werkzeug leben und würken oder sich kein andres brauchbares Organ bilden, oder ein solches ohne sein Zuthun erhalten könne.

Die bloße Spekulation entscheidet also weder für noch gegen Unsterblichkeit. Die praktische Vernunft ist dagegen durchaus für dieselbe, und sie entscheidet.

Eben so kann auch die weitere Entwickelung dieser Lehre und das Urtheil über die Beschaffenheit dieses Zustandes nach dem Tode, weder nach Grundsätzen

sätzen der Erfahrung, noch nach spekulativen Principien a priori angestellt werden, sondern muß ebenfalls lediglich an dem Leitfaden der praktischen Vernunft fortgehen.

Dieser Zustand nach dem Tode muß so gedacht werden, wie es unsere sittliche Bestimmung erfordert. Dazu gehört 1) Fortdauer der wesentlichen Formen der Menschheit; der Sinnlichkeit (Raum und Zeit); des Verstandes (Categorien) und der Vernunft (Ideen). Denn diese gehören zum Wesen des Menschen. Ob wir eben diese Formen auf dieselbe Art, auf den nehmlichen Stoff, auf eben die Gegenstände anwenden, wie ietzt; ob der Gebrauch unsers Seelenvermögens an dieselben Bedingungen gebunden seyn wird, an dieselben oder überhaupt an Organe — dieß läßt sich weder aus theoretischen noch aus praktischen Gründen beurtheilen. — 2) Das Daseyn solcher Verhältnisse, ohne welche der sittliche Zweck nicht erreicht und befördert werden kann. Ohne Bewußtseyn des sittlichen Zustandes wäre keine moralische Vergeltung möglich; dieses ist daher nothwendig. — Ob dazu auch eine specielle Erinnerung der einzelnen empirisch erscheinenden Handlungen des leiblichen Lebens nöthig ist? können wir nicht mit Zuverläßigkeit ausmachen. Nicht alles, was uns in dem gegenwärtigen Leben entweder sinnlich interesßirt, oder auch moralisch heilsam ist oder scheint, ist zu dem sittlichen Zweck schlechterdings nothwendig, und kann also mit Gewißheit in dem künftigen Zustande als vorhanden vorausgesetzt werden. — Die Frage: ob sich Freunde und Bekannte dort wieder erkennen, ihre irdischen Freundschaften fortsetzen können und dergl., ist daher keiner gewissen Entscheidung fähig.

Der

Der Versuch, uns ein Bild von dem künftigen Zustande in der Phantasie auszumahlen, führt zu einer zwecklosen Schwärmerey, welche sogar unserer sittlichen Bestimmung hier auf Erden hinderlich seyn würde. — Wir dürfen uns also diesem schwärmerischen Hange nicht überlassen.

Literatur über die Lehre von der Unsterblichkeit.

I.

Dogmatiker.

Plato's Dialogen, z. B. den Phädon.

Lehren und Meynungen der Sokratiker über Unsterblichkeit, von M. Wilh. Gottl. Tennemann. Jena 1791.

Mos. Mendelssohns Phädon, oder über die Unsterblichkeit der Seele. Berlin 1700. 1776.

Einige Vorlesungen von Kästner.

Julius oder von der Unsterblichkeit der Seele v. Joh. Friedr. Häseler. Braunschweig 1790.

Campe Versuch eines neuen Beweises für die Unsterblichkeit der Seele. Deutsches Museum. 1790 B. II. S. 195. ff.

Streithorsts Gründe für unsere Fortdauer aus der Astronomie. Deutsche Monatsschrift. 1792. November. S. 202. ff.

2.

Skeptiker.

Petri Pomponatii tractatus de immortalitate animi. Denuo edidit M. Bardili Tubing. 1791. 8.

Antiphädon, oder Prüfung einiger Hauptbeweise für die Einfachheit und Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Im Briefen (von K. Spazier) Leipzig. 1785.

3.

Critiker.

Kants Träume eines Geistersehers. Riga 1766. 8.

Dess. Critik der reinen Vernunft. (Zweyte Aufl. Riga. 1787.) Vorrede S. XXXII. S. 399. — 432. S. 826.

Dess. Critik der praktischen Vernunft. (Riga. 1788.) S. 219.

Dess. Critik der Urtheilskraft. Berlin. 1790. Zweyter Theil.

Dess. Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft. Zweyte Aufl. Königsberg 1794. S. 191. f. Anmerkung.

Reinhold's Briefe über die Kantische Philosophie. Erster Band. Achter bis eilfter Brief.

Beweis für die Unsterblichkeit der Seele, aus dem Begriff der Pflicht. Eine Preisschrift v. L. H. Jakob. Züllichau 1790. 8. Vermehrte Ausg. 1794.

Versuch einer Prüfung des von Herrn Jakob aufgestellten Beweises für die Unsterblichkeit der Seele. Leipz. 1793. 8.

An sint omcia, ad quae homime natura obligatum esse demonstrari nequit, nisi posita animorum immortalitate — auct. M. *Hauff.* Stuttgard. 1790. 8.

Versuch einer kurzen historisch kritischen Uebersicht der Lehren und Meynungen Unserer vornehmsten neuern Weltweisen von der Unsterblichkeit der Seele. Leipzig 1796.

Beste Welt.

Die Vollkommenheit einer moralischen Welt schließt aber nicht blos die unendliche Fortdauer und dadurch mögliche Fortbildung und innere Beseligung der vernünftigen Wesen in sich, sondern sie erfordert auch zu gleicher Zeit eine harmonische Einrichtung der übrigen Dinge, ihrer Verbindung und Gesetze, zu Beförderung des vernünftigen Endzwecks. Wir müssen also annehmen eine solche Einrichtung der Welt und ein solches Verhältniß der Naturgesetze zu dem Sittengesetze, vermöge deren der ganze Einfluß der Naturkräfte auf den sinnlich beschränkten Menschen dem vollständigen idealischen Endzwecke der Vernunft im Ganzen würk-

lich entspricht, so daß theils die allmählige Entwickelung unsrer Menschheit und moralischen Freyheit, d. i. die Losmachung des Willens von dem Despotismus der Begierden, in der würklichen Verknüpfung des Menschen mit der Natur, im Ganzen möglich und folglich keine unvermeidliche Nothwendigkeit vorhanden ist, sich von den sinnlichen Begierden beherrschen zu lassen, — theils aber auch der beabsichtigte Zweck einer, mit der Befolgung sittlicher Gesetze harmonisch zusammentreffenden, Glückseligkeit vernünftiger Wesen, als das höchste Weltbeste, nach dem bestimmten Verhältniß der Natur und der Freyheit zu einander, würklich erreicht werden kann — wenn gleich das sinnlich beschränkte Wesen (wie z. B. der Mensch) weder jene große Veranstaltung zur Bildung der Menschheit, noch diese vollkommene Uebereinstimmung, in irgend einem Zeittheile seiner Existenz anschauend erkennen kann.

Diese Harmonie muß zwar in der Sinnwelt vorhanden seyn, weil Empfindung des Wohlseyns nur in dieser sinnlichen Einrichtung statt findet. Sie ist aber deshalb nicht aus den Gesetzen der sinnlichen Natur erkennbar, sondern in höhern, blos vernünftig denkbaren, nothwendigen Gesetzen und in unbekannten Gründen aller Erscheinungsregeln gegründet.

Weil ich endlich bin, so offenbaret sich diese vollkommene Harmonie mir (und jedem endlichen Wesen) niemals in ihrer Vollständigkeit, sondern stufenweise in jedem folgenden Zeitpunkte meiner sinnlichen Existenz. Das höchste Gut existirt nothwendigerweise als etwas Unendliches und Ewiges.

Das

Das Endliche und Fortschreitende in demselben liegt nur in der Endlichkeit und in dem zeitmäßigen Fortschreiten der Anschauung meines innern und äussern Sinnes. In keinem Zeittheile ist es ganz vorhanden, sondern nur in der Ewigkeit. Das Ganze besitzt ein endliches Wesen nur in der Hoffnung und in der Vernunftidee von Unendlichkeit.

Die Idee von einer solchen Welt, und von einer solchen Art meines Daseyns in derselben, läßt sich, was ihre Wahrheit und Gültigkeit betrift, nach Gründen, theils der theoretischen, theils der praktischen Vernunft untersuchen. Auf diese Art kommen zwar verschiedene, aber doch nicht widersprechende Resultate zum Vorschein.

Erstlich, theoretisch betrachtet, macht es die Natur unsers sinnlich eingeschränkten Vorstellungsvermögens uns unmöglich, das Daseyn einer solchen Welteinrichtung und einer solchen Art und Dauer unsrer persönlichen Existenz durch Erfahrung — die nur auf das Endliche geht — oder auch durch spekulative Vernunftgründe, die uns nur mit unsern eigenen Ideen bekannt macht, denen die würklichen Gegenstände nicht schlechterdings entsprechen müssen — zu erweisen.

Erkennen heißt anschauen und denken. Wovon nun keine Anschauung (unmittelbare Vorstellung) und kein Begriff für uns möglich ist, davon können wir auch keine Erkenntniß erlangen. Von der Welt als einem Ganzen haben wir nur einen Begriff, aber keine Anschauung. Unser Anschauungsvermögen ist sinnlich, und kann daher

auf die Beschaffenheit der Welt an sich ganz und gar nicht gehen.

Zweytens, praktisch betrachtet, bin ich mich des moralischen Gesetzes, und der unbedingten Nothwendigkeit, ihm als vernünftiges Wesen Folge zu leisten, bewußt; Moralität erkenne ich daher als das oberste Gut und als meinen höchsten Zweck. Ich bin mir zugleich des Bedürfnisses der Glückseligkeit und des bedingt nothwendigen Bestrebens nach seiner Befriedigung bewußt. Die Vorschriften meiner empirischen Vernunft, wie ich glückselig werden soll, treffen an sich selbst nicht nothwendigerweise mit den sittlichen Forderungen zusammen. Die Moralität ist also, natürlich betrachtet, nicht mein vollständiges Gut. Ich achte mich verbunden, das moralische Gesetz allem übrigen vorzuziehen, und dem Ziele, das es mir vorhält, standhaft und iedem Hindernisse Trotz bietend, nachzustreben. Um dieß (der sinnlichen Antriebe ungeachtet) thun und um die sittliche Triebfeder unumschränkt würksam machen zu können, muß ich mir den rein vernünftigen und den empirisch vernünftigen Zweck als vereinbar, und zwar nur so vereinbar gedenken, daß das unbedingte und uneigennützige Streben nach dem rein vernünftigen, obersten Gute mich zugleich des empirisch vernünftigen Gutes nicht beraube, und also des vollständigen Gutes (welches beyde begreift) theilhaftig mache *) Dieß ist aber nur

*) Es ist indirekt praktischer Rücksicht einerley, ob das nothwendige Ziel (der postulirte Erfolg) der Moralität, als eine Befreyung von der Sinnlichkeit in Absicht auf unsren ganzen Zustand, mithin als Aufhebung

nur möglich, unter der Voraussetzung, daß ich ins Unendliche fort mit iedem vernünftigen Wesen fortdauere, und daß eine moralische Welteinrichtung existire.

Ich will und glaube daher, durch das moralische Gesetz und durch die praktische Einrichtung meiner übrigen Natur dazu gedrungen, daß ich, als ein unsterbliches Wesen, fortdauere, und daß eine sittliche Welt würklich vorhanden sey. *)

hebung des Bedürfnisses, glückselig zu seyn, oder als würkliche Erlangung der Glückseligkeit d. i. als positive Befriedigung des Naturbedürfnisses, doch unter Bedingung der sittlichen Form gedacht werde. Denn in beiden Fällen wird die Disharmonie zwischen Freyheit und Natur gehoben. Allein theoretisch betrachtet, ist es widersprechend, sich eine solche absolute Befreyung endlicher Wesen von Naturbedürfnissen zu denken, die mit fortschreitender sittlicher Bildung nur erweitert und veredelt, aber nicht einmal vermindert, geschweige denn gänzlich vernichtet werden könne, und jene Seligkeit (welche Fichte verheißt) d. i. Selbstgnügsamkeit der Vernunft und gänzliche Befreyung von aller Abhängigkeit, ist und bleibt blos ein Prädikat des Unendlichen. Indirekt ist aber diese Vorstellungsart auch dem praktischen Interesse nachtheilig, indem sie bey einer consequenten Denkart auf einen moralischen Mysticismus oder Nihilismus, d. h. auf eine Moralität führen würde, die sich aller Beförderung der erkennbaren menschlichen Zwecke, welche insgesammt sinnlicher Art sind, gänzlich entschlüge. M. Vergl. Fichte's Appellation, gegen die Anklage des Atheismus. S. 23. ff.

*) Nach Hn. Fichte ist der Glaube an eine übersinnliche Welt eine unmittelbar, mithin eines Beweises weder

Dieses Wollen ist freylich kein objektiver realer Grund des würklichen Vorhandenseyns, noch auch ein theoretischer Erkenntnißgrund davon oder ein Beweiß, sondern lediglich ein subjektiver aber doch zureichender Grund, diese Vorstellungsart von der intelligiblen Welt, wovon wir doch eine spekulative Idee haben, als die einzige praktisch taugliche, d. h. der mit sich selbst einstimmigen Handlungsweise unsrer Vernunft angemessene Art, sich die Welteinrichtung bestimmt zu gedenken — gelten zu lassen; und (da einmahl auf bestimmte Weise gehandelt werden muß) nach ihr zu handlen.

Ueber die Welt und über die Art meiner Existenz in derselben sind an sich mehrere Vorstellungsarten möglich. Da ich den Gegenstand nicht erkenne, so kann meine Wahl unter diesen gedenkbaren Theorien sich nicht dadurch entscheiden, daß ich sie mit dem Gegenstande vergleiche, und sehe, welche darinn gegründet sey, welche nicht? Der Plan meines Lebens kann aber nicht entworfen, die Maximen meiner Handlungen nicht genau und sicher bestimmt werden, wenn ich nicht für eine von diesen Vorstellungsarten (praktisch, d. h.) so entscheide, daß ich meinen Lebensplan ihr gemäß entwerfe. Mein Wille dringt auf Entscheidung, und entscheidet seinen

weder fähige noch bedürftiger Wahrheit. (Gerichtliche Verantwortung S. 53). Diese übersinnliche Welt wird dem moralischen Menschen gegeben durch den innern Sinn. (S. 54.). Das Uebersinnliche durch den Sinn!! Die Data für diesen Glauben mögen allerdings sinnlich gegeben seyn; aber der Glaube selbst wird erst durch Denken daraus entwickelt und dann erst selbst als innres Phänomen empfunden.

nen Zwecken gemäß. Ich ziehe diese, als die vernünftigste und zweckmäßigste Vorstellungsart, allen andern vor, die zwar auch problematisch möglich, aber minder zweckmäßig sind. Wer nichts von Moralität wüßte noch empfände, würde freylich anders entscheiden, so, wie es seine Zwecke forderten; denn auch ihm widerspräche die Erfahrung nicht bestimmt. *)

Dieser Grund würde freylich zum Glauben nicht zureichen, wenn entweder kein unbedingtes Gebot für Moralität, oder kein bedingt nothwendiges Streben nach Glückseligkeit vorhanden, oder eine andere absolute Verbindungsart dieser beyden collidirenden Bestrebungen (z. B. durch Klugheit oder Erfahrung) möglich, oder wenn endlich der Begriff einer intelligiblen, von der Sinnenwelt unterschiedenen, Welt gänzlich erdichtet, und die erkennbare Welt ein Inbegriff von Dingen an sich selbst wäre. **)

Dieser allgemeine Grund des Glaubens an eine moralische Welt (wovon der Glaube an Gottheit und Unsterblichkeit weiter abhängt) ist durch Misverständnisse manchen verdächtig worden. Wenn man den Glauben mit der Erkenntniß verwechselte; wenn man eine eigentliche Erkenntniß dieser Gegenstände für möglich hielt; wenn man Moralität mit dem Streben nach Glückseligkeit identificirte; wenn man das Interesse

*) „Vor dem Forum der Speculation hat die Religion der Hölle nicht mehr und nicht weniger für sich, als die Religion der Guten auf Erden." Forberg.

**) Vergl. Fichte's Appellation gegen die Anklage des Atheismus (Jena, 1799.) S. 43. ff.

teresse für den obersten und für den vollständigen Zweck der Vernunft für eine zufällige oder gar willkührliche Gemüthsbestimmung nahm; wenn man die intelligible Welt selbst zu erkennen wähnte, worinn doch diese moralische Ordnung vermißt wurde: so konnte man diese Lehre von dem praktischen Glauben nicht wohl gelten lassen. *)

Allein dieser Begriff von einer intelligiblen Welt, die von der Sinnenwelt unterschieden wird, ist nicht nur zuläßig, sondern auch durch die Spekulation nothwendig, nur unbestimmt, und um deswillen einer praktischen Bestimmung fähig. Diese Bestimmung ist ferner der Spekulation eben so wenig entgegen, als demienigen, was die Erfahrung lehrt. — Denn betrachten wir mit Voraussetzung von der Realität dieser Idee die Welt, so wie unser sinnlicher Verstand sie erkennen kann, so finden wir theils mannigfaltige Bestätigungen derselben in einzelnen Einrichtungen und Gesetzen der Natur **),

z.

*) S. Flatt über den moralischen Erkenntnißgrund der Religion, Tübingen 1789. Eckermanns theologische Beyträge Band III. St. 1. Altorf. 1793. — Ewald über die Kantische Philosophie; Abichts Disput. u. a.

**) Man darf diese Bestätigungen der a priori vorausgesetzten sittlichen Zweckmäßigkeit (Endzweckmäßigkeit) eben so wenig in einzelnen Erscheinungen und Vorfällen, die der Sittlichkeit zuträglich scheinen, aufsuchen, als der Physikotheolog dasselbe in Absicht auf physische Zweckmäßigkeit thun darf. Es kommt in beyden Fällen auf Einrichtungen nach Naturgesetzen nur an. Die Berufung auf besondre Fälle, wo das Sittlich Böse

z. B. die Harmonie der natürlichen Neigungen mit dem sittlichen Gesetze; theils mannigfaltigen Stoff zum Zweifel, welcher aber durch unsre Unwissenheit und Eingeschränktheit (da wir weder den Grad der Moralität, noch die Größe der Glückseligkeit in einzelnen Fällen bestimmt und genau zu erkennen vermögend sind) vollkommen begreiflich, und durch Betrachtung derselben unwürksam wird. Unsre Naturforschung empfängt nun eine teleologische Richtung.

Es ist aber ganz etwas anderes, das Daseyn einer moralischen Welt durch Erfahrung bestätigen, oder gegen empirische Einwürfe retten; als dasselbe aus der Erfahrung erst beweisen zu wollen. Das letztere ist unmöglich. *)

An;

Böse unerwartet bestraft, oder das Gute zufälligerweise belohnt worden, findet hier nicht statt. Sie ist eine Vermessenheit, die dem ächten Vernunftglauben an eine sittliche Welteinrichtung eher Abbruch, als Vorschub thut, und die gute Sache durch Entstellung dem Spotte preiß giebt.

*) Vergl. Das Buch Hiob.

Der sieben und dreyßigste und drey und siebzigste Psalm.

Der Prediger Salomo.

King de origine mali.

Leibnitz Essais de Theodicée, sur la Bonté de Dieu, la Liberté de l' Homme, et l' origine du mal. Amsterd. 1710. Deutsch. 1720.

Bülfinger de origine et permissione mali. Tubing. 1743. 8.

Dissertation qui a remporté le prix proposé par l' Academie des Sciences etc. sur l' Optimisme,

avec

Anmerkung.

Ueber den Optimismus, und seine verschiedenen Formen.

Die beste Welt oder der Gegenstand des Optimismus ist ein Ideal entweder blos der empirischen, oder blos der reinen, oder der reinen und empirischen Vernunft in ihrer Verbindung.

Er-

avec les Pieces, qui ont concouru. à Berlin 1755. 8.

Thomas Balguy die göttliche Güte gerechtfertigt — herausgegeben v. J. A. Eberhard. Leipz. 1782. 8.

Neuer Versuch zur Theodicee von J. L. G. Wendermann. Drey Theile. Leipz. 1784. 1793. 8.

Apologie des Misvergnügens und Uebels, von Adam Weishaupt. Frf. u. Leipz. 1786. Zweyte vermehrte Ausgabe 1797.

Villaume vom Uebel in der Welt. 3 Theile. 1787. 8.

Kindervaters Skeptische Dialogen über die Vortheile der Leiden. Leipz. 1788.

Salomon Maimon über die Theodicee. Deutsche Monathsschrift. November 1791. S. 191 — 212.

Im. Kant über das Mislingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee. Berliner Monathsschrift. September 1791. S. 194 bis 252.

Snell Grundriß einer neuen Theorie des Uebels. (Philos. Journ. f. Moralität u. A. IV. St. 3. Jena. 1794.)

Fichte über den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung; in Fichte's und Niethammers philos. Journal B. VIII. Heft 1. S. 1. ff.

Forbergs Apologie seines angeblichen Athelsmus. Gotha 1799. S. 8. ff.

Erstens: ein Ideal blos der empirischen Vernunft: Die größte Summe von Wohlseyn, durch physische Gesetze bewürkt, worunter die (sogenannten) moralischen nur mit begriffen sind, als Mittel, das Wohlseyn zu befördern. Dieß ist die Welt nach dem Leibnitzischen Optimismus, welcher, seiner Natur nach, der Moralität in hohem Grade schädlich werden kann; denn er legt der Moralität nicht an sich und um ihrer selbst willen, sondern nur in Bezug auf Glückseligkeit einen (äussern) Werth bey, und läßt mich alles von der Natur, nichts von meiner Freyheit erwarten. *)

Zweytens: ein Ideal der reinen Vernunft: vollkommene und ungehinderte Moralität — ohne übereinstimmendes Wohlseyn.

Dieses Ideal widerspricht der Natur endlicher und darum iederzeit auch äusserlich bedürftiger Wesen, und es läßt sich nicht einmahl ein anhaltendes Bestreben denken, es durch Annäherung zu realisiren.

Drittens: ein Ideal der reinen und der empirischen Vernunft. Es verbindet die

*) M. vergl. Rehberg über das Verhältniß der Metaphysik zur Religion (Berlin 1787.) S. 120. ff. 156. ff.

Schwab über eine ungerechte Beschuldigung der Leibnitzischen Lehre von der besten Welt in Schmids Moralphilosophie (Eberhards philos. Archiv. Band 1. St. 3. S. 48. — 62.)

Leibnitii doctrina de mundo optimo sub examen revocatur denuo a C. A. L. Creutzer. Lipſ. 1795.

die beyden vorigen Begriffe in Einem Ideal — von einer Harmonie der Natur mit der sittlichen Welt, einer Bestimmung des Wohlseyns zu moralischen Zwecken.

In diesem System macht das reine Ideal die Grundlage aus, womit das blos empirische auf eine solche Art verbunden wird, daß es dem Erstern negativ und positiv untergeordnet ist. D. h. Moralität ist der oberste, höchste Zweck, der allen vorgeht; das Wohlseyn wird nur so weit befördert, als es iener obersten Bedingung nicht widerspricht, und dem obersten Zwecke beförderlich ist.

Dieses dritte Ideal hat die moralische Würde des Reinen und verbindet damit die Angemessenheit des Empirischen zu unsrer sinnlichen Natur. Es entspricht unsrer ganzen vernünftigen Natur, und ist eben darum einer annähernden Realisirung durch endliche Vernunft gar wohl fähig.

Gottheit.

Die Idee einer moralischen Welteinrichtung, die sich meinem sittlichen Interesse aufdringt, bedarf einer andern Idee, wodurch iene eine der theoretischen Vernunft angemessene Haltung bekommt. Dieß ist die Idee von einem moralischen Urheber des Universums, einer Gottheit. Wenn ich mein praktisches Vernunftgeschäfte vollenden, wenn ich mir die moralische Einheit in der Welt vernunftmäßig denken will, so muß ich mir die (intelligible und und zwar moralische) Welt als das Werk einer Gottheit gedenken.

Ich

Ich glaube *) daher an das Daseyn eines Wesens, Eines obersten Princips, woraus die Gesetze der Natur und der Sitten entsprungen sind — eines zureichenden Grundes von den moralischen und physischen Gesetzen und ihrer Harmonie, — einer Gottheit. **)

Der moralische Grundbegriff von der Gottheit ist also der Begriff von einem Princip der Möglich-

*) Hier wird dieser Glaube unmittelbar aus dem schon gerechtfertigten Vernunftglauben an die Existenz einer moralischen Welt gefolgert. Die genauere Entwickelung der Gründe und der Natur des religiösen Glaubens wird erst unten vorgenommen, weil sie erst durch die weitere Auseinandersetzung des Begriffs von der Gottheit, welche sogleich folgen soll, ihr völliges Licht erhält.

**) Nach Fichte ist die lebendige und wirkende moralische Ordnung (ordo ordinans) selbst Gott, und wir bedürfen keines andern Gottes und können keinen andern fassen. — Für das praktische Bedürfniß ist dieser Begriff allerdings zureichend, und durch den Ausdruck „lebendig und würkend" wird zugleich der Gedanke „eines Princips", dessen die Theorie nicht entbehren kann, hinlänglich bezeichnet. Fichtens Ereiferung gegen den gewöhnlichen Begriff von der Gottheit beruht lediglich auf einer Verkennung des Unterschiedes zwischen dem Dogmatischen und dem symbolischen Anthropormophismus. Wird aber dieser Unterschied verkannt, und jeder anthropomorphischer Ausdurck dogmatisch gedeutet, so ist Fichte's Begriff von der Gottheit in gleicher Verdammniß der Unmöglichkeit mit dem gewöhnlichen. M. vergl. Fichte's Privatschreiben, im Jenner 1800; in Dess. philos. Journal. B. IX. Heft 4. S. 358. ff.

Möglichkeit (principium essendi) der Einheit des Systems einer moralischen Welteinrichtung. Diese erfordert absolute Uebereinstimmung der Sittlichkeit und Glückseligkeit; folglich eine absolute Harmonie der freyen Kräfte und der Naturkräfte und ihrer Gesetze. Dieß setzt aber einen Urheber dieser moralischen Ordnung voraus, wodurch sie als eine moralische Welt gedenkbar wird.

Der Hauptsatz ist also: es existirt eine Gottheit.

Der Beweiß, wodurch dieser Satz zum Glaubenssatz für uns wird, beruht auf folgenden Momenten:

Es ist praktisch nothwendig, eine moralische Welt zu glauben.

Eine moralische Welt aber ist für uns nur alsdann vernünftig denkbar, wenn wir annehmen: es ist ein Gott. Folglich ist es für uns praktisch nothwendig, das Daseyn Gottes anzunehmen. —

Alle Eigenschaften (Merkmahle, Prädikate) der Gottheit werden aus diesem moralischen Grundbegriffe entwickelt. Zuerst bemerken wir gewisse Merkmahle, welche dieser Begriff unmittelbar in sich enthält; dann untersuchen wir die Merkmahle von diesen Merkmahlen und die Erfordernisse der Vernunft, um sich eine moralische Gottheit als möglich zu denken.

Eine göttliche Eigenschaft bedeutet also ein Merkmahl, welches aus dem Grundbegriffe

von

von der Gottheit unmittelbar oder mittelbar entwickelt wird.

Die einzig mögliche Bedeutung unsrer Begriffe von göttlichen Eigenschaften ist symbolisch und analogisch d. h. sie bezeichnen blos unsere Vorstellungsart von dem Verhältnisse Gottes zu der Welt, nicht aber die Gottheit an sich selbst, von welcher für uns keine Erkenntniß möglich ist.

Für den gemeinen, unphilosophischen Menschenverstand wäre es unzweckmäßig, ihn darauf ausdrücklich aufmerksam zu machen, daß wir Gott und seine Eigenschaften an sich selbst durchaus nicht erkennen können. Denn er versteht nicht den Unterschied zwischen dieser und einer analogischen Erkenntniß, er bedarf dieser Unterscheidung nicht, und würde sie sogar zum Nachtheil seiner moralischen Religion misverstehen, als ob Gott z. B. in der That keine Vernunft, Macht, Ewigkeit u. s. w. besäße.

Die philosophirende Vernunft kann diesen Unterschied einsehen, und es ist Bedürfniß für sie, denselben zu kennen, weil sie sonst unvermeidlich bey Zergliederung ihrer Begriffe auf Widersprüche gerathen müßte, deren Entwickelung selbst ihren moralischen Begriff von Gott verdächtig machen und zerstören müßte.

Jede Eigenschaft Gottes kann als ein Bestandtheil des Glaubens an die Gottheit d. i. als Glaubensartikel (articulus fidei) *) angesehen werden,

*) Wenn man unter Glaubensartikeln solche Glaubenssachen versteht, zu deren (innern oder äussern)

den, und man kann diese Glaubensartikel nach ihrem verschiedenen Verhältniß zu dem sittlichen Zweck des religiösen Glaubens auf folgende Weise eintheilen und ordnen.

Einige derselben sind nicht fundamental d. h. ihre Vorstellung hat gar keine Beziehung auf Moralität. Diese sind bloße Obiekte einer müßigen Spekulation, problematische Meynungen, welche sich weder theoretisch darthun, noch durch praktische Gründe zu Gegenständen eines moralischen Glaubens machen lassen. Im eigentlichen Verstande kann man sie daher nicht unter die Glaubensartikel (articuli fidei *moralis*) zählen, weil sie mit dem Grunde des Glaubens (fundamentum fidei), d. i. mit der Moralität, in keinem für uns erkennbaren Zusammenhang stehen. Dergleichen Vorstellungen sind nicht nur für die theoretische, sondern selbst für die praktische Vernunft überschwenglich (transscendent), wie z. B. die Meynung von gewissen innern Verhältnissen in der Gottheit an sich selbst, die gar keine Beziehung auf die Welt und ihre sittliche Einrichtung haben.

Andere sind fundamentell d. h. sie hängen mit der Sittlichkeit, als dem einzig möglichen Grunde des religiösen Glaubens, in unsrer Vorstellung zusammen, und sind daher wahre moralische Glaubenssätze.

Diese

sern) Bekenntniß man verpflichtet werden kann: so enthält die natürliche Theologie keine Glaubensartikel. Denn das Fürwahrhalten dieser Glaubenssachen gründet sich nicht auf theoretische Beweise, sondern es ist ein freyes Fürwahrhalten. Vergl. Kants Critik der Urtheilskraft. S. 452.

Diese letztern haben aber doch einen verschiedenen Rang. Einige betreffen unmittelbare Merkmahle des moralischen Begriffs von der Gottheit, ohne deren Bewußtseyn also gar kein Bewußtseyn dieses Begriffes, folglich auch kein moralischer Gebrauch von demselben möglich ist — Glaubenssätze vom ersten Range (articuli fundamentales primarii, quos salua moralitate nec negare nec ignorare licet). Andere betreffen mittelbare Merkmahle des sittlichen Grundbegriffes von der Gottheit, durch deren Entwickelung dieser Begriff nur deutlich gemacht, aber nicht ursprünglich bestimmt wird. Aus der sittlichen Forderung entspringen sie, nur durch Beyhülfe gewisser theoretischer Vernunftprincipien, vermittelst der Spekulation. Würde man aber das contradiktorische Gegentheil von einem solchen Merkmahl annehmen; so gienge selbst der praktische Innhalt und Gebrauch des Grundbegriffes verlohren. Ihr sittlicher Werth ist also negativ. Ihrer Kenntniß bedarf nicht der gemeine Menschenverstand, sondern nur die philosophirende Vernunft. Glaubenssätze vom zweyten Range (articuli fundamentales secundarii, quos salua moralitate quidem ignorare, nec vero negare licet. *)

*) Forberg scheint den negativen Werth dieser speculativen Glaubenssätze zu verkennen, wenn er sagt: „Die speculativen Begriffe von Gott, als dem allerrealsten, unendlichen, absolut nothwendigen Wesen sind der Religion fremd, wenigstens gleichgültig. Sie kann, wenn sie sie findet, etwas Praktisches damit machen, sie kann sie aber auch ohne Schaden entbehren, wenn sie sie nicht findet. Die Religion kann eben so gut mit dem Polytheismus, als mit dem Monotheis-

Jene gehören in die populäre, diese nur in die philosophische Religionslehre. Die nichtfundamentellen Lehren über die Gottheit sind von gar keinem zweckmäßigen Gebrauch.

Wenn der Begriff von der Gottheit einen moralischen Gebrauch haben, und Religion begründen soll: so muß das Moralische sogleich als ursprüngliches Grundmerkmahl angenommen, und die übrigen Prädikate müssen erst daraus abgeleitet werden, aber nicht umgekehrt. Darauf gründet sich die Art und Weise, wie in dieser Moraltheologie die göttlichen Eigenschaften aus einander entwickelt werden.

Geht man ursprünglich von dem metaphysischen Begriffe eines Urwesens oder eines realsten Wesens aus, so gelangt man von diesem Punkte nie zu einer moralischen Theologie, nie zur Religion, wofern man anders consequent verfahren will. Die rein metaphysischen Theologen haben daher entweder die moralischen Eigenschaften Gottes geläugnet, wie Spinoza, oder dieselben erschlichen und als fremdartige Bestandtheile in ihrem

notheismus, eben sogut mit dem Anthropomorphismus als mit dem Spiritualismus zusammen bestehen. Wenn nur Moralität die Regel der Weltregierung bleibt u. s. f.“ — Denn wenn auch diese Uebereinstimmung mit dem praktischen Begriff von der Gottheit bey mehrern Menschen wirklich bestehen mag, so geschieht dieß doch nur durch eine gewisse Inconsequenz, welche theils für die Praxis selbst gefährlich, theils für die Vernunft an und für sich selbst schon anstößig ist. Vergl. Forbergs Entwickelung des Begriffs der Religion. S. 22.

rem spekulativen Lehrgebäude künstlich angebracht, wie Descartes, Leibnitz und Wolf.

Aus dem empirischen, physikotheologischen Begriffe von der Gottheit läßt sich weder das theoretische Ideal von Unendlichkeit, noch das Merkmahl der Moralität ohne Inconsequenz entwickeln. Die consequente Lehre dieses Systems befördert, statt der Religion, den Aberglauben, und eine sinnliche, niedrige Handlungsweise, statt der reinen Moralität.

Nur die Moraltheologie, welche von sittlichen Grundbegriffen, von moralischer Bestimmung und Welt ausgeht, vermag es allein, dasienige Ideal zu realisiren, welches allen Forderungen der spekulativen und praktischen Vernunft entspricht und eine moralische Religion begründet.

Praktische Grundbestimmungen des Begriffs von der Gottheit.

Dem Prinzip einer moralischen Welt müssen wir, um es dieser Bestimmung angemessen zu denken, folgende Grundprädikate beylegen:

Vernunft und freyer Wille; Erkenntniß der Welt und Macht d. i. ein Vermögen, ausser sich zu würken.

Moralische Würksamkeit, die wir der Gottheit, in Absicht auf die Welt, zuschreiben müssen, läßt sich nur durch praktische Vernunft und freyen

Willen *) begreifen. Wir legen sie ihr also bey, als die erste Grundbestimmung unsers Begriffs von einem Wesen, von welchem eine moralische Welteinrichtung ihr Daseyn empfangen hat. — Wir können uns ferner den zweckmäßigen Einfluß eines Wesens auf ein anderes nicht vernünftig denken, ohne diesem Wesen Erkenntniß, also Erkenntnißvermögen d. i. Verstand beyzulegen. — Endlich würde ohne das Merkmahl der Macht d. i. eines Vermögens ausser sich zu würken der (moralische) Einfluß der Gottheit auf die Welteinrichtungen und Begebenheiten nicht denkbar seyn.

In der moralischen Welt soll aber absolute Einheit des Systems von Sittlichkeit und Glückseligkeit realisirt werden. Dieser Zweck ist unendlich.

Das

*) „Den Begriff von Freyheit, mit der Idee von Gott, als einem nothwendigen Wesen, zu vereinigen, hat gar keine Schwierigkeit: weil die Freyheit nicht in der Zufälligkeit der Handlung (daß sie gar nicht durch Gründe determinirt sey) d. i. nicht im Indeterminism, (daß Gutes oder Böses zu thun Gott gleich möglich seyn müsse, wenn man seine Handlung frey nennen sollte) sondern in der absoluten Spontaneität besteht, welche allein beym Prädeterminism Gefahr läuft, wo der Bestimmungsgrund der Handlung in der vorigen Zeit ist, mithin so, daß jetzt die Handlung nicht mehr in meiner Gewalt sondern in der Hand der Natur ist, mich unwiderstehlich bestimmt; da dann, weil in Gott keine Zeitfolge zu denken ist, diese Schwierigkeit wegfällt." Kant Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft. Zweyte Ausgabe. S. 58. 59. Ueber die Persönlichkeit Gottes vergl. man Fichtes gerichtliche Verantwortung. S. 49. ff.

Das Ideal der moralischen Welt schließt also das Merkmahl der unendlichen Vollkommenheit in sich. Ein Wesen, dessen Caussalität der moralischen Forderung vollständig entsprechen, und welches der zureichende Grund einer intelligiblen und zwar moralischen Welt seyn soll, darf also mit keinen Einschränkungen gedacht werden. *) Wir sondern also aus demselben Grunde, warum wir überhaupt uns dasselbe gedachten, und warum wir ihm praktische Vernunft, Erkenntniß der Welt und Macht beylegten, alle mögliche Schranken von den Merkmahlen dieses Begriffes ab. Die Gottheit besitzt demnach

1. höchste Vernunft, d. i. Weisheit;

a) theoretische höchste Vernunft und Weisheit, d. i. Erkenntniß des höchsten Gutes.

b) praktische höchste Vernunft und Weisheit, d. i. Angemessenheit des freyen Willens zum höchsten Guten;

2. höchsten Verstand, d. i. Allwissenheit.

3. höchste Macht, d. h. Allmacht.

Indem wir Weisheit, Allwissenheit und Allmacht mit demienigen vergleichen, was in unsrem

*) Der unendliche Abstand von dem Endlichen zu dem Unendlichen macht einen physikotheologischen Beweiß der Unendlichkeit Gottes schlechterdings unmöglich.

eignen Bewußtseyn den Stoff zu diesen Ideen giebt, aber gleichwohl das würkliche Daseyn des Obiekts derselben aus schließt: so entstehen folgende negative Erklärungen der Begriffe von den göttlichen Eigenschaften.

Der Begriff der höchsten theoretischen Vernunft schließt in sich — Unabhängigkeit der Vorstellung des höchsten Gutes von Sinnlichkeit, als einer Quelle eingeschränkter Vorstellungen von unvollkommenen Gütern.

Der Begriff der höchsten praktischen Vernunft oder der Weisheit ist einerley mit dem Begriffe des besten Willens oder der Heiligkeit, und schließt in sich Unabhängigkeit von allem Einflusse der Sinnlichkeit, als einer Quelle von Begehrungen — absolute innere Freyheit, Selbstgenügsamkeit, d. i. Unmöglichkeit eines innern Hindernisses, einer innern Beschränkung der vollkommensten Würksamkeit seines Willens.

Der Begriff des vollkommensten Verstandes muß abgesondert gedacht werden von allen Einschränkungen des menschlichen Verstandesgebrauches, durch die Verbindung mit Sinnlichkeit. Der höchste Verstand darf seinen Stoff nicht anders woher bekommen, er muß selbst anschauen, als ein Vermögen intellektualer Anschauung. Seine Erkenntniß ist nothwendig a priori, d. h. sie bestimmt selbst das Daseyn alles dessen, was existirt. — Denn, soll eine Vorstellung mit ihrem Gegenstande übereinstimmen: so muß entweder die Vorstellung den Gegenstand, oder der Gegenstand die Vorstellung bestimmen. Das letzte wäre Sinnlichkeit,

lichkeit, endliche Vorstellungsart, folglich bleibt für den Unendlichen nur das Erste gedenkbar. *)

Der Begriff der vollkommensten Macht setzt Unabhängigkeit von allen äussern Bestimmungen und Hindernissen der Würksamkeit, oder absolute äussere Freyheit, d. i. Unmöglichkeit eines äussern Hindernisses, einer äussern Beschränkung seiner Würksamkeit, voraus.

Theils Folge, theils Bedingung aller dieser Eigenschaften ist unendliche Selbstzufriedenheit oder Seligkeit, d. h. gänzliche Unabhängigkeit seines Zustandes von allem, was ausser ihm selbst vorhanden ist, und gänzliche Uebereinstimmung aller Objekte mit seinem vollkommensten Willen — im Gegensatze des endlichen, sinnlichen Wohlseyns, der Glückseligkeit. Daher findet in Gott kein Bedürfniß, folglich auch keine eigentliche Neigung und Begierde Statt.

In dem Begriffe der praktischen Weisheit oder der Beförderung des höchsten und vollständigen Gutes in der Welt, unterscheidet man, um mehrerer Deutlichkeit willen, drey Eigenschaften, die sich auf die zwey Bestandtheile des höchsten vollständigen Gutes, und auf ihre Vereinigung beziehen, nehmlich: Güte, Heiligkeit und Gerechtigkeit.

*) Vergl. Kiesewetter über das Erkenntnißvermögen der Thiere und der Gottheit (Kosmanns Allg. Magazin für krit. und popul. Philos. B. I. St. 2. S. 36. ff.)

Güte wird der Gottheit beygelegt, insofern alles Wohlseyn in der Welt von ihr abhängt;*) Heiligkeit, insofern alle Moralität in ihr anzutreffen und gegründet ist; Gerechtigkeit, insofern die göttliche Veranstaltung des Wohlseyns der vernünftigen Wesen dem höhern Zwecke der Beförderung ihres obersten Gutes, d. i. der Sittlichkeit untergeordnet, diese zur Bedingung des Wohlseyns gemacht worden ist. Gerechtigkeit ist demnach ein mehr bestimmter Begriff, als Güte und Heiligkeit, und keine von beyden kann mit ihr in Collision kommen.

Eine

*) Fichte läugnet die göttliche Güte, und verfährt darinn sehr consequent, in sofern er einen moralischen Mysticismus aufstellt, der alle Beziehung der Moralität auf Realisirung sinnlicher Zwecke d. i. der menschlichen Glückseligkeit läugnet. Man hat sich über die Folgerung geärgert, ohne an dem weit bedenklichern Princip einen Anstoß zu nehmen. M. vergl. Fichte's Appellation. S. 62. ff. — Mit eben derselben Consequenz stellt der sittliche Eudämonist Güte als vollständigen Begriff des göttlichen Willens, zum Nachtheil der Heiligkeit und Gerechtigkeit auf, und macht die höchstmögliche Glückseligkeit lebendiger Wesen, ohne Rücksicht auf sittliche Würdigkeit, zum vollständigen Endzweck der Schöpfung und Regierung der Welt. — Beide Theorien sind einseitig und vereinigen sich in einem System der Moralität, die unabhängig von Neigungen den reinen Vernunftzweck in der Sinnenwelt, mithin in einem absoluten System sinnlicher Zwecke, nach Gesetzen a priori zu realisiren strebt und in einem System der Religion, die durch ein, obgleich endliches, sittliches Streben einen unendlichen Zweck, des Weltbestens, zu befördern und zu seiner Realisirung mitzuwirken hofft. Diese letztbeschriebene (Kantische) Theorie der Sittlichkeit und Religion hat Hr. Fichte mit dem Eudämonismus verwechselt und als ein heilloses System des Lasters, der Gottlosigkeit und des Götzendienstes verläumdet.

Eine iede Beschränkung der göttlichen Gerechtigkeit durch die göttliche Güte, wäre Ungerechtigkeit, folglich Unweisheit. Gerechtigkeit ist die Vereinigung und Harmonie der Heiligkeit und Güte.

Ausser der Heiligkeit, Güte und Gerechtigkeit giebt es keine moralische Eigenschaften, die von den genannten verschieden und dennoch der Gottheit nicht unwürdig wären. Was man von andern Prädikaten anführt, ist entweder mit ienen einerley, oder nicht moralisch, wo nicht gar unmoralisch.

So ist z. B. Wahrhaftigkeit, so weit es ein moralischer Begriff ist, in der Heiligkeit schon enthalten, aber keiner bestimmten praktischen Erklärung, als Prädikat der Gottheit fähig, und keine einzelne Thatsache darf daraus bestimmt, oder darnach beurtheilt werden. *) Sie ist das Verhältniß der göttlichen Heiligkeit zu der Wahrheit, als einem Zwecke vernünftiger Wesen. So könnte man die Heiligkeit noch in mehrern Verhältnissen zu andern Vernunftzwecken, z. B. zum Leben, zur Gesundheit, zur Gesellschaft denken, und unter eignen Nahmen

*) Daß die positiven Theologen gerade diese einzelne menschliche Tugend „Wahrhaftigkeit“ besonders angeführt und der Gottheit beygelegt haben, da sie andere menschliche Bestimmungen der sittlichen Handlungsweise, z. B. Mäßigkeit, Keuschheit u. dergl. eben so schicklich oder unschicklich hätten anführen können, ist lediglich um der Offenbahrung willen geschehen, zu welcher Absicht man diesen Begriff nöthig zu haben meynte.

Nahmen (als Gesellschaftlichkeit ꝛc.) der Gottheit beylegen, welches noch niemand gethan hat, und wodurch auch die Religionslehre nichts gewinnen würde.

Gnade bedeutet (1) Güte eines Großen und Mächtigen, dem man durch keinen physischen Zwang beykommen kann, und von dem man wegen der Erhabenheit seines Standes keine eigentliche Güte, keine Anerkennung der gemeinen Menschenpflicht gegen gemeine Menschen erwartet. In diesem Sinne ist der Ausdruck ein versteckter Vorwurf, nehmlich eine Anerkennung der bürgerlichen Hoheit mit Herabsetzung seiner menschlichen Würde, die eben in Erfüllung der Pflichten besteht; eine Aeusserung, die demjenigen Theil der Großen, der die Menschenwürde noch anerkennet, zuwider und für ihn beleidigend ist. Auf Gott angewandt, die größte Lästerung. Soll die Güte durch die Größe der Macht des Gütigen einen größeren Werth erhalten, so muß vorausgesetzt werden, daß in dieser Größe selbst ein Hinderniß der Güte enthalten sey, welches bey Menschen in einem zu großen Abstand von dem Bedürftigen allerdings liegt, auf Gott aber durchaus keine Anwendung leidet. (2) Güte auf Kosten der Gerechtigkeit, Erlassung oder Verminderung verdienter Strafe; Beförderung des Wohlseyns ohne und wider den Zweck der Sittlichkeit. Abermahls Verläugnung der Weisheit und Gottes-Lästerung. Von äusserer Gerechtigkeit nachzulassen und zu begnadigen, kann bey Menschen nur deswegen recht seyn, weil ihre Gesetze unbestimmt und die Zwecke derselben nicht immer allgemein und nothwendig sind. Auf Gottes heiliges Gesetz leidet dies keine Anwendung.

dung. (3) Nachsicht gegen persönliche Beleidigungen, aus Gefühl der Größe. Paßt nicht auf Gott, weil er überall keiner Beleidigung fähig ist. (4) Unterlaßner Gebrauch von seinem Rechte zu Gunsten andrer. Gottes Rechte collidiren mit dem Rechte und Vortheil keines vernünftigen Wesens. — Nimmt man aber Gnade (5) für eine Güte, der kein Zwangsrecht auf Seiten des Andern entspricht: so ist alles Gnade bey Gott, und sie ist von seiner Güte überhaupt nicht zu unterscheiden.

Barmherzigkeit für Güte, aus Antrieben der Sympathie — ist Schwäche, und kann unmoralisch seyn; statt Wohlthätigkeit gegen Bedürftige genommen, ist sie einerley mit der Güte. Denn alle endliche Wesen haben Bedürfnisse, denen die Gottheit abhilft.

Geduld für die Gesinnung, nicht alle Beleidigungen zu rächen, oder nicht alles Böse zu bestrafen, oder doch nicht mit gleicher Strenge, also mit Störung der Proportion; Langmuth für die Gesinnung, nicht gleich zu strafen, sondern Besserung abzuwarten — sind ebenfalls Begriffe, die auf unwürdigen Voraussetzungen von Beleidigungsfähigkeit, oder von schwacher Güte, die von den allgemeinen Regeln der Weisheit abgeht, beruhen, und weil sie die Idee von der Gottheit zerstören, und ihrer moralischen Würkung offenbar großen Abbruch thun, allmählich (selbst bey dem Volke) in Vergessenheit gebracht, und zu den übrigen mythologischen Vorstellungen des kindischen Menschenverstandes von eigentlicher Versöhnung und dergl. verwiesen werden sollten. Unter Langmuth könnte man

sich

sich allenfalls die höchste Zweckmäßigkeit in Ansehung der Zeit zu strafen denken. — Gott ist gütig, aber auf eine gerechte Weise, der Zweck des Wohlseyns ist dem Zwecke der Sittlichkeit untergeordnet. Bey erfolgter Besserung, die immer ein Beweiß von einem geringern Mangel an Moralität ist, werden natürlich geringere Strafen verhängt, oder die Glückseligkeit wird im Ganzen weniger beschränkt. Begnadigen kann Gott weder mit, noch ohne Satisfaction, aus Barmherzigkeit, weil das Eine sowohl als das andere Ungerechtigkeit wäre. Nur eigne Moralität kann Verdienst geben; nur eignes Verdienst ist Maasstab der Glückseligkeit. — Alle dergleichen Begriffe von Gnade, Erbarmung, Geduld, Versöhnung u. s. w. sind Folgen des moralischen und religiösen Empirismus, da man die göttlichen Eigenschaften nicht nach Begriffen und Zwecken der reinen praktischen Vernunft, sondern aus der natürlichen oder vermeyntlich übernatürlichen Erfahrung, und dem Zwecke der Sinnlichkeit gemäß zu bestimmen suchte. Man setzte das physische empirische | Gut über das reine und moralische, statt daß die Vernunft diese Ordnung umkehrt.

Im Verhältniß zur Welt, denken wir Gott

1. Als allmächtiges Urwesen, d. h. als erstes und ewiges Princip alles Daseyns der Substanzen, d. i. als Schöpfer *) und Erhalter.

2.

*) Ueber die Schöpfung vergl. man Hrn. Prof. Heydenreichs Antrittsprogramm: Adumbratio quaestionis, num ratio humana sua vi et sponte contingere possit notionem creationis ex nihilo. Lips 1790. Fichte's Appellation. S. 56.

2. Als heiliges Wesen, d. h. als Realgrund aller Moralität durch die Vernunft — Gesetzgeber.

3. Als gütiges Wesen, d. h. als Princip aller Natureinrichtungen und Begebenheiten, die auf das gemeine Wohl abzielen; Regent.

4. Als gerechtes Wesen, d. h. als oberster Bestimmungsgrund aller Proportion der Glückseligkeit zu der Sittlichkeit vernünftiger Wesen, wird er ihr Richter genennt.

Auf diese vier Verhältnisse gründet sich die Religion. Schöpfung und Erhaltung ist die allgemeine Bedingung aller übrigen. Als heiliger Gesetzgeber wird Gott verehrt, als gütiger Regent geliebt, als gerechter Richter gefürchtet. Die wahre Furcht Gottes (nicht Furcht vor Gott, welche unsittlich ist) vereinigt Ehrfurcht und Liebe. S. unten die Lehre von den Religionspflichten.

Unser Begriff von der Gottheit giebt uns also nur ihre Beziehungen auf die moralische Welt und die Bedingungen an, unter welchen unser Verstand sich dieselbe als möglich vorstellen kann. Er enthält also einen Anthropomorphismus. Dieser ist aber der Reinheit des Begriffs nicht nachtheilig; denn es soll dadurch nicht das Wesen Gottes an sich selbst, oder die inneren Bedingungen seiner Möglichkeit bestimmt werden. Dieß wäre widersprechend. — Vernunftwidrig ist er ebenfalls nicht; denn die Prädikate sind lediglich von der Vernunft selbst hergenommen. Dem praktischen Interesse aber ist derselbe so wenig hinderlich, daß eben dieses vielmehr nur dadurch befördert wird. Es interessirt uns,

als moralische Wesen, nicht, was Gott an sich ist (wovon wir auch nichts wissen, noch erfahren können), sondern was er für die Welt und für uns ist. Dazu sind die rein metaphysischen Merkmahle zwar nothwendig, aber nicht zureichend.

Man kann sich in Ansehung dessen, was man von Menschen auf Gott überträgt, einen Anthropomorphismus der herrschenden, verderbten Sinnlichkeit, der empirischen (innern oder gar äussern) Sinnlichkeit, der reinen Sinnlichkeit, des Verstandes, der empirischen Vernunft und endlich der reinen Vernunft denken. — Nur der letztere ist mit Vernunft und Moralität vereinbar und eine unvermeidliche Folge ihres fortgesezten Gebrauchs.

In Ansehung der Art der Ueberzeugung giebt es einen symbolischen und blos analogischen und einen dogmatischen. Der letztere trägt menschliche Prädikate auf Gott an sich selbst über; der erstere bedient sich dieser Vorstellungsart blos, um die Verhältnisse Gottes zur moralischen Welt für unser Vorstellungsvermögen faßlich zu machen.

Der symbolische Anthropomorphismus der reinen Vernunft ist unentbehrlich; der dogmatische hindert die Vernunft in ihrem theoretischen und praktischen Gebrauche *);

Meta-

*) Vergl. Heidenreichs Philos. der natürl. Religion. Zweyter Theil. Vier und zwanzigste Betrachtung, über den Anthropomorphism in der Vorstellung der Eigenschaften Gottes.

Metaphysische Eigenschaften der Gottheit.

Der Begriff eines Wesens, dem die bisher erklärten, zur Begründung einer moralischen Welt unmittelbar erforderlichen, Eigenschaften zukommen, muß, nach den Gesetzen der reinen spekulativen Vernunft, durch gewisse metaphysische Prädikate, als die vernünftig denkbaren Bedingungen seiner Möglichkeit, näher bestimmt werden. Wir wenden nehmlich alle reinen Verstandesbegriffe, vermittelst derer wir einen ieden möglichen Gegenstand denken, auf den Begriff der Gottheit an, verbinden sie aber alle mit dem Vernunftmerkmahl des Absoluten, weil die Grundbestimmung absolute Vollkommenheit, Unendlichkeit ist. Das System der Kategorien bestimmt die Ordnung und Vollständigkeit dieser Merkmahle.

Wir denken uns diese metaphysischen Eigenschaften Gottes erstens, positiv und rein:

a. (der Quantität nach) Absolute Vollständigkeit des Innbegriffs aller Realitäten (Wesen aller Wesen). Gott begreift alles. Es fehlt ihm keine Realität.

b. (der Qualität nach). Inbegriff absoluter Realitäten (Realstes Wesen). Jede göttliche Realität ist Urbild der Möglichkeit dieser Realität. Es kommt also der Gottheit keine solche Realität zu, deren Begriff eine Negation implicirt z. B. keine Sinnlichkeit; denn diese ist für Menschen nur darum Realität, weil ihr Verstand nur denken, aber keinen Stoff hervorbringen kann; keine Begierde,

weil dieses Streben nach Vereinigung mit andern Gegenständen und nach Veränderung ihres Zustandes nur darum eine nothwendige Realität für den Menschen ist, weil er Bedürfnisse hat und nicht alle Vollkommenheit zu irgend einer Zeit auf einmal in sich selbst besitzt; aus eben dem Grunde keine Perfectibilität, Tugend, Ueberlegung, Selbstbeherrschung Barmherzigkeit, Billigkeit, Geduld, Versöhnlichkeit u. d. gl.

c. (der Relation nach) In einem absoluten Subiekte. Alle Realitäten sind in Gott in der vollkommensten Einheit, also absolut nothwendig verbunden; sie machen kein Mannigfaltiges aus. (Ein Einfaches Wesen, oder eine absolute Substanz).

Mit absoluter Selbstthätigkeit (Freyes Wesen). Gott besitzt alle Realität durch sich selbst d. h. nicht durch etwas anderes. Seine Thätigkeit wird nicht bestimmt.

In absoluter Harmonie (absolut harmonisches Wesen). Daher können die göttlichen Realitäten sich nicht widerstreiten und wechselseitig einander einschränken, wie z. B. Vernunft und Verstand, Verstand und Phantasie, Phantasie und Empfindungsvermögen, Gerechtigkeit und Liebe. — Daher in Gott keine Reue, Aenderung, Vergebung.

d. (der Modalität nach) Mit schlechterdings nothwendiger (als Urwesen) Existenz. D. h.

der

der Grund von dem Daseyn aller Realität ist nicht ausser diesem Wesen. *)

Zweytens, denken wir uns eben diese metaphysischen Eigenschaften negativ, in Bezug auf die sinnlichen Einschränkungen endlicher Wesen. — Das negative Grundmerkmahl ist: Abwesenheit aller einschränkenden Bedingungen, die bey sinnlichen Gegenständen sich befinden. Dieses sind nehmlich Einschränkungen

a. der extensiven Größe. Alle endliche Vollkommenheiten lassen sich zählen oder messen. Aber hier ist keine Einheit, deren Verhältniß zu dem Ganzen bestimmbar wäre. Unzulänglichkeit ieder Zahl, um das Verhältniß dieser Größe zu

*) Wem der sinnliche Begriff von Existenz der einzigmögliche ist, der muß allerdings die Existenz eines Gottes schlechthin läugnen. Dadurch wird er aber nicht zum Gotteslängner, sondern zum Vertheidiger der Religion! Vergl. Fichte's Appellation. S. 68. ff. — Aber es ist inconsequent, wenn Fichte gleichwohl (gerichtliche Verantwortung Jena 1799. S. 40. 77.) irgend ein Prädicat aus der Sphäre unserer reinen Verstandesbegriffe z. B. reines Handlen, Realität, der Gottheit beilegt; denn wer nur einen sinnlichen Begriff von Existenz kennt, der kann auch nur einen sinnlichen Begriff von Caussalität, Realität u. s. f. gelten lassen. Wer ferner Gott nicht als eine Form der Ausdehnung denken mag, dem ziemt es eben so wenig, ihn als eine Ordnung von Begebenheiten vorzustellen (Fichte's gerichtl. Verantwortung), wodurch dieser Begriff so grob versinnlicht wird, als es sich wohl keiner von seinen vermeynten Gegnern erlauben würde.

Raum und Zeittheilen zu bestimmen; Unermeßlichkeit.

α) Nichtseyn aller räumlichen Einschränkungen; Allgegenwart, d. h. nicht — Daseyn der Gottheit in iedem Raume (welches eine Vermischung sinnlicher und übersinnlicher Prädikate, folglich ein Widerspruch seyn würde), sondern — eine Art zu seyn, eine Art des Verhältnißes zu den Substanzen des Universum, die von der Existenz im Raume, als einer beschränkten Existenz verschieden ist. Gott ist nicht hier oder da, noch allenthalben. Die Vorstellung von seiner Existenz, als einer räumlichen, ist der Unendlichkeit widersprechend. Er existirte dann entweder da, wo Cörper existiren, oder er füllte nur die leeren Zwischenräume aus. Was im Raume ist, nimmt einen Raum ein, und ist nicht ausser diesem Raume, sondern es ist in den Gränzen eines gewissen Raumes eingeschränkt. — Aus der Allgegenwart fließt die Unkörperlichkeit, Geistigkeit, (immaterialitas, spiritualitas) Gottes, weil Materie sinnlich im Raume und mit Schranken existirt. Ein blos negativer Begriff, weil wir von einem Geiste keinen positiven besitzen und durchaus nicht darum, weil Gott keine äussere Erscheinung ist, die Prädikate einer innern Erscheinung auf ihn übertragen dürfen. *) Die Gränzen der Ausdehnung bestim-

*) Folglich darf man auch nicht sagen: Gott ist ein Geist, wenn man das lediglich durch die Zeit Aus-

bestimmen die Figur. Wir legen der Gottheit Unfigürlichkeit, Gestaltlosigkeit bey. Wir dürfen aber eben so wenig die willkührlich angenommene Art, wie unsre Seele existirt, dem Unendlichen beylegen. *) —

β) aller Zeitschranken; Ewigkeit, d. h. nicht — ein Daseyn zu aller Zeit, sondern — ein Verhältniß zu allen Veränderungen im Weltall, das von iedem Zeitverhältnisse unterschieden ist. Gott ist nicht iezt, noch dann. Für ihn sind die Begebenheiten in der Welt

Ausgedehnte, die fixirte Zeitlinie einen Geist nennt. Dieser Begriff wäre eben so unzuläßig in seiner Anwendung auf das übersinnliche, unendliche Wesen, als der Begriff von Materie, d. i. dem Realen, welches im Raume ausgedehnt ist. Vergl. Fichte's gerichtliche Verantwortung. — Aber aus eben dem Grunde ist Gott auch nicht als eine Ordnung von Begebenheiten zu denken. Ebendas. S. 40.

*) Vergl. *Th. Hobbes* de homine. Cap. XII. Append. ad Leviath. Cap. I.

Joh. Andr. Rüdiger Phys. div. L. I. Cap. 8. Sect. 4.

Henr. Morus Enchiridion Metaphysicum. Opp. 1679. Lond. Fol.

Jo. Raphson Demonstratio de Deo.

David Derodon Cours de Philosophie. Oranges. 1659. 4.

Jo. Newtoni Optica lat. reddidit. Sam. Clarke. 1740. 4.

Sam. Clarke Recueil de diverses Pieces etc. à Lausanne. 1759. 2. Voll. Premiere Replique.

nicht Heute oder Morgen. Dieß sind blos sinnliche Vorstellungsarten.

Da wir blos Obiekte im Raume und in der Zeit anschauen können: so ist also iede sinnliche Anschauung eines Wesens von Gott unmöglich.

b. Der innern Größe. Untauglichkeit ieder endlichen Kraft zum Maasstabe für die Göttliche; Abwesenheit aller denkbaren Grade; Zulänglichkeit der Kraft zu iedem möglich Effekte. Intensive Unendlichkeit. Diese bezeichnet den innern Unterschied aller göttlichen Realitäten von ieder sinnlich erkennbaren Realität, welche begränzt ist, und Grade haben muß, wie die Empfindung, wodurch sie sich offenbart.

Jede Empfindung von Gott ist unmöglich. *)

c. Der Relation.

α. Unabhängigkeit des Daseyns der Substanz mit allen ihren Bestimmungen, Nichtseyn aller Zufälligkeiten in der Gottheit; absolute Selbstständigkeit, Unveränderlichkeit. Dadurch wird angezeigt, daß die Gottheit keine Substanz ist, wie eine substantia phaenomenon, wo zu dem Acci-

*) Einige Bemerkungen von Hrn. Prof. Kant vor Jakobs Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden. Leipzig 1786. S. LVIII. ff.

Accidentellen etwas Bleibendes angenom- und davon unterschieden, ienes aber nur als bleibend vorausgesetzt, gedacht, nicht erkannt wird. *)

Folglich sind keine modi in Gott; er ist ganz Wesen und Substanz.

Folglich ist die göttliche Substanz für uns unerkennbar; weil wir eine Substanz nur erkennen durch Beziehung des Veränderlichen auf das Unveränderliche.

β) Abhängigkeit aller göttlichen Thätigkeiten von der göttlichen Kraft, mit Ausschließung iedes andern Bestimmungsgrundes; absolute Selbstthätigkeit, d. i. eine Würksamkeit, die von aller Caussalität in der Sinnenwelt unterschieden, indem diese immer bedingt, iene aber schlechthin unbedingt und selbstbestimmend ist.

Hieraus folgt: keine Würkung Gottes, als solche d. i. als unmittelbare Würkung, ist für uns erkennbar, weil sie unbedingt ist. Ein eigentliches Wunder, als solches, ist demnach kein Gegenstand möglicher Erkenntniß.

*) Wenn Substanz „ein im Raume und in der Zeit sinnlich existirendes Wesen" bedeutet: so ist allerdings der Begriff von Gott, als einer besondern Substanz, ein unmöglicher und widersprechender Begriff. Vergl. Fichte's Appellation. S. 59. f. Dess. gerichtliche Verantwortung. S. 40. ff.

γ) Nichtseyn aller innern Einschränkung der göttlichen Thätigkeiten durch sich selbst, alles Widerstreits; absolute Harmonie. — Die sinnlichen Kräfte können sich selbst wechselseitig einschränken; die göttlichen nicht.

Daher in Gott kein Zorn, keine Beleidigung, keine Versöhnung, keine Reue, keine Vergebung und kein Erbarmen.

d. Der Modalität. Unabhängigkeit des Daseyns von allen andern, ausser ihr selbst; absolute Nothwendigkeit, *aseitas*. — Jede Erscheinung denken wir uns als gegründet in einer andern, als zufällig; die göttliche Existenz als unbedingt, unbegründet, sich selbst begründend.

Daher ists unmöglich, Gott anzuschauen und zu erkennen. Gott kann sich als Gott nicht versinnlichen. Die anschauende Vorstellung von ihm ist ihm allein eigen, und auf keine Weise mittheilbar.

Ueber die theoretische und praktische Gültigkeit dieser Begriffe.

Durch spekulative Gründe erkennen wir zwar die logische Möglichkeit d. i. Denkbarkeit *) aber

*) Diese läugnet Hr. Fichte (Gerichtl. Verantwortung S. 47); sein Beweiß thut aber blos die Unmöglichkeit einer Erkenntniß, nicht die Undenkbarkeit Gottes dar. Denn das Denken an

und

aber nicht einmahl die reale Möglichkeit des Daseyns, geschweige denn das würkliche Daseyn eines solchen Wesens, iedoch eben so wenig die Unmöglichkeit und Nichtexistenz desselben. Die Natur unsres Vorstellungs- und Erkenntnißvermögens macht uns aber die Unmöglichkeit vollkommen begreiflich, iene Möglichkeit oder Unmöglichkeit zu beurtheilen.

Die reine Vernunft enthält die allgemeine Idee von einem Wesen, dessen Begriff die oben erklärten metaphysischen Eigenschaften der Gottheit, als seine Merkmahle enthält; sie findet es auch ihren Grundsätzen und Zwecken schon in theoretischer Absicht am gemäßesten, diesen Begriff durch die Prädikate „Vernunft und Willen" näher zu bestimmen, und mit ihrer Erkenntniß von der Welt auf diese Art zu vereinigen. Allein wenn sie gleich nichts ihren Gesetzen Gemäßeres (Vernunftmäßigeres) über die Gründe der Sinnenwelt und ihres Zusammenhanges bestimmen kann, als eben diesen Begriff von einer Gottheit, als Intelligenz:*)

und für sich ist kein Beschränken, sondern ein Verknüpfen, obgleich das reale Denken (Erkennen) für endliche Wesen nur durch Beschränkung möglich ist. — Auch widerspricht sich Hr. F. unzählig oft, selbst indem er sagt: Gott ist nicht so, z. B. als Substanz, sondern anders z. B. als reines Handlen u. s. f. zu denken. Vergl. S. 40.

*) Weit absprechender, als Kant, erklärt sich über den kosmologischen und physikotheologischen Beweiß für das Daseyn Gottes, Fichte. Vergl. gerichtl. Verantwortung S. 55. Indem er hier die selbstständige Exi-

so kann sie doch keine absolute Unmöglichkeit des Gegentheils einsehen (sie müßte denn ihre Unwissenheit selbst zur Erkenntnißquelle machen), und es ist auch kein Nöthigungsgrund für sie da, über die Frage bestimmt zu entscheiden. Mithin bleibt dieselbe unentschieden. *)

Wir bemerken hier einige Schriften, worinn die hier aufgestellten, meist negativen Sätze ausgeführt, oder doch vorbereitet sind. Sie sind theils dogmatisch, theils skeptisch, theils kritisch.

a. Dogmatische Schriften:

Ueber den ontologischen Beweiß, und zwar dafür: Anselmi Cantuarensis Proslogion.

Gaunilonis Liber pro Insipiente aduersus Anselmi Proslogium.

An-

Existenz der Sinnenwelt und anderswo die substantiale Existenz des Uebersinnlichen läugnet, ergiebt sich, daß nach ihm die Verstandesbegriffe ganz und gar kein taugliches Objekt ihrer möglichen Anwendung finden, folglich ganz ohne alle Bedeutung und Bestimmung sind.

*) Der ausführliche, aus der Natur der menschlichen Vernunft entwickelte, Beweiß der Unzulänglichkeit spekulativer und überhaupt theoretischer Vernunftgründe, um die Begriffe von einer Gottheit für den moralischen Zweck hinreichend zu bestimmen, und ihre Realität ausser allen Zweifel zu setzen, gehört in die Critik der reinen Vernunft. — Was die Theorie und Spekulation würklich in dieser Absicht leisten kann, muß die Metaphysik der übersinnlichen Natur angeben. Hier stehen bloß die Resultate, als Lehrsätze aus jenen beyden Wissenschaften.

Anselmi Liber contra Insipientem s. Apologeticus in Opp. Anselmi Edit. Don Gabriel Gerberon. 1675.

Cartesii Epistolae. Amstelod. 1682.

Dargegen: Huetii Censura Philosophiae Cartesianae. Francof. et Lipf.

Sam. Werenfelsii Iudicium de Argumento Cartesiano pro Existentia Dei.

Eiusd. Vindiciae et appendix vindiciarum iudicii de argumento Cartesiano.

Petri Gassendi metaphysica disquisitio Anticartesiana. Vltrajecti 1691. 8. In Medit. V. Cartesii. Dubit. II.

Ueber den cosmologischen Beweiß;

Sam. Clarke von dem Daseyn und den Eigenschaften Gottes. Aus dem Engl. Braunschweig. 1756. 8.

Dissertationes Stolpianae. 1759.

Berings gründlicher Beweiß für das Daseyn Gottes. Giesen 1780.

Ueber den physikotheologischen Beweiß:

Christ. Wolf von den Absichten der natürlichen Dinge 1723.

Wilhelm Derhamms Physikotheologie, aus dem Engl. Hamburg 1730. 8.

Dessen Astrotheologie, aus dem Engl. Hamburg 1766. 8.

(Der Brontotheologien, Insektotheologien, Testaceotheologien und andrer mislungener Nachahmungen von Lesser u. a. nicht zu gedenken.)

Nieu-

Nieuwentyt Weltbetrachtung zur Erkenntniß Gottes, aus dem Holländ. mit Anmerkungen von Segner. Jena 1747.

Trembley Instruction d'un pere à ses Enfans sur la religion naturelle et revelée. III. Tomes. Deutsch. Leipz. 1776 — 1779.

Ch. Bonnet Contemplation de la Nature. Amst. 1764. 2. T. 8.

H. S. Reimarus Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion. 6te Aufl. mit Zusätzen von J. A. Hinr. Reimarus Hamb. 1791. 8.

Ebendeſſ. Betrachtung über die Triebe der Thiere. 3te Ausg. Hamburg 1773. 8.

Allgemeine dogmatiſche Schriften.

Carteſii diſſertatio de methodo recte vtendi ratione et veritatem in ſcientiis inveſtigandi — Meditationes de principiis philoſophiae — Principia philoſophiae.

Cogitationes de Deo et Providentia divina — Sam. Parker. Lond. 1678.

B. de Spinozae Ethica. — Deutſch von Wolf. 1711, — von Ewald, Gera 1790.

The Religion of Nature delineated by *W. Wollaſton*. 1724.

Christiani Wolfii theologia naturalis. Frf. 1736. 1737. 2 Tomi. 4.

Dessen Widerlegung des Spinoza, im Anhang zu der deutschen Uebersetzung der Ethik. Frf. und Leipzig 1711.

Bülfingeri Dilucidationes de Deo, mundo et generalibus rerum affectionibus. Tubing. 1725. Edit. 3. 1746. 4.

Crusius Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten. Leipzig 1745. Zweyter Theil, die theoretische natürliche Theologie.

Ueber die Realität unsers Begriffes von der Gottheit v. J. H. Tetens (in J. L. Cramers Beyträgen zur Beförderung theologischer und anderer wichtiger Kenntnisse. Zweyter Theil. Kiel. 1778.)

J. A. H. Reimarus über die Gründe der menschlichen Erkenntniß und der natürlichen Religion. Hamburg 1787. 8.

Häselers Betrachtungen über die natürliche Religion. Leipzig, 1787.

Platners Philosophische Aphorismen. Erster Th.

Polz Natürliche Gottesgelahrheit. Jena 1776.

J. A. H. Ulrich theologia rationalis. Ien. 1789.

J. A. Eberhard Vorbereitung zur natürlichen Theologie. Halle 1781. 8.

Gott.

Gott. Einige Geſpräche von J. G. Herder. Gotha, 1787.

M. Mendelſohns Morgenſtunden, oder Vorleſungen über das Daſeyn Gottes. Erſter Theil. Berlin 1786. 1785. Veränderte Aufl. Berl.

b. Skeptiſche Schriften.

Cicero de natura Deorum.

Vanini Amphitheatrum aeternae providentiae.

Th. Hobbes Quaeſtiones de Libertate, Neceſſitate et Caſu contra Doctorem Branhellum. Lond. 1656. 4.

David Hume, Dialogues concerning natural Religion. 2. Edit. Lond. 1779. Ueberſetzt (vom Hrn. v. Blankenburg), mit e. Geſpräch über den Atheismus, von E. Platner. Leipz. 1781. 8. — M. vergl. Joſeph Prieſtley's Briefe an einen philoſophiſchen Zweifler, in Beziehung auf Hume's Geſpräche, das Syſtem der Natur, und ähnliche Schriften. A. dem Engl. Leipz. 1782.

Hume Unterſuchung über den menſchlichen Verſtand, überſ. v. Tennemann. Jena 1793. Eilfter Abſchnitt. Von der beſondern Vorſehung und einem künftigen Leben.

Eſſais de Coſmologie par Mr. de *Maupertuis*. Leide 1751. 8. Avantpropos.

Syſteme de la Nature, par Mr. *Mirabeau* 2 Voll. à Londres. 1770.

Ja-

Jacobi über die Lehre des Spinoza, in Briefen an Hrn. Mos. Mendelsohn. Neue Aufl. 1790.

Die Resultate der Jakobischen und Mendelsohnschen Philosophie, kritisch untersucht von einem Freywilligen (Wizenmann). Leipzig 1786.

Rehberg über das Verhältniß der Metaphysik zu der Religion. Berlin 1781.

J. G. Zierlein's Briefe über die Frage: sagt denn die Vernunft in der That so viel über Gott und seine Eigenschaften, als die Bibel? *) Berlin. 1781.

c. Kri-

*) Wenn die letztere mehr sagen sollte, als die Vernunft beweisen kann, so käme es nur darauf an, zu untersuchen, ob sie auch die Stelle des mangelnden Vernunftbeweises in Absicht auf gegründete, d. h. vernünftige Ueberzeugung, hinlänglich vertritt — ob die Vernunft etwas anderes an die Stelle der fehlenden Demonstration darbietet, was iene Beweisart praktisch entbehrlich macht — ob endlich dasienige, wofür die Vernunft auch keine praktisch zureichende Glaubensgründe besitzt, dennoch einem wahren, sittlichen Bedürfnisse des vernünftigen Wesens abhelfen könne? — Diese ganze Manier, den biblischen Schriften und Lehren auf Unkosten der Vernunft einen Werth zuzusichern, muß ihren letzten Zweck verfehlen, und sogar mehr, als irgend etwas selbst zerstören. Kann man den Werth einer guten Sache nur mit Herabsetzung der edelsten Naturgabe, der alles schätzenden, allen Werth bestimmenden Vernunft erheben? Der entgegengesetzte Weg führt sicher zum Ziele, obgleich das Uebernatürliche einer Offenbahrung im strengsten Sinne dabey ins Gedränge kommt. Z. disputirt indeß doch nur mit Vernunft gegen die Vernunft (in ihrem

Kritische Schriften.

Kants Naturgeschichte des Himmels.

Dess. Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral, zur Beantwortung der Frage, welche die Königliche Akademie der Wissenschaften zu Berlin auf das Jahr 176[illegible]. aufgegeben hat. 1764.

Dess. Einzig möglicher Beweißgrund zu einer Demonstration für das Daseyn Gottes, Königsberg 1764.

Dess. Critik der reinen Vernunft. Zweyte Ausgabe. Vorrede S. XXIV — XXXV. S. 595 bis 732.

Dessen Critik der praktischen Vernunft, Critik der Urtheilskraft, Prolegomena und Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft.

Abhandlung über die Unmöglichkeit eines Beweises vom Daseyn Gottes, aus bloßer Vernunft. Nürnberg. 1791.

L. H. Jakobs Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden. Halle. 1782

Dessen

rem dialektischen Gebrauche), und zeigt in diesem Streite selbst eben so viel Vernunft als reine Gesinnung, statt daß es ehedem frommer Ton unkultivirter Köpfe war, über die Vernunft zu seufzen, und jetzt vornehmer Weltton eines inhumanen Herzens werden will, ihrer zu spotten, und den blinden, politisch oder despotisch zuträglichen, Glauben statt ihrer auf den Thron zu setzen.

Dessen Grundriß der allgemeinen Logik und kritische Anfangsgründe der Metaphysik S. 482. — 535.

Dessen Ueber den moralischen Beweis für das Daseyn Gottes. Liebau 1791. 8.

Dessen philosophische Sittenlehre, Halle. 1794. Erster Theil, Dritter Abschnitt. S. 74 — 94.

Dessen Allgemeine Religion. Halle. 1797.

Reinholds Briefe über die Kantische Philosophie. Erster Band, 4ter und 7ter Brief. Zweyter B. 10ter Brief.

Karl Heinrich Heydenreichs Betrachtungen über die Philosophie der Natürlichen Religion. Erster Band. 1790. Zweyter Band. 1791. — die erste systematische Bearbeitung der Natürlichen Theologie nach Prinzipien der Vernunftkritik.

Ebendess. Grundsätze der moralischen Gotteslehre. Leipz. 1792.

Schaumanns Philosophie der Religion überhaupt und des christlichen Glaubens. Halle 1793.

Tieftrunk de modo Deum cognoscendi. Hal. 1792.

Philosophische Betrachtungen über moralische Welt, Gottheit und Unsterblichkeit der Seele (im Philos. Journ. f. Moralität 2c. B. II. St. 1.)

Die Idee der Gottheit im Verhältniß zu den Grundtrieben der Menschheit. (Philos. Journal. B. III. St. 1.)

Bergers Aphorismen zu einer Wissenschaftslehre der Religion. Leipzig 1796.

Theokles. Ein Gespräch über den Glauben an Gott. Zur Erkenntniß der neuesten Vorstellungsarten desselben. Leipzig 1799.

Etwas über die Lehre von Gott; in Buhle Ideen zur Rechtswissenschaft, Moral und Politik. Göttingen 1799.

Parow Grundriß der Vernunftreligion. Erster Theil. Berlin 1799.

Was durch bloße Spekulation nur als vernünftige theoretische Hypothese, um die zweckmäßige Einrichtung der Sinnenwelt zu erklären, und als eine den zufälligen Zwecken der Naturforschung günstige Voraussetzung erkannt wird, das erscheint hier als eine praktisch nothwendige Hypothese. Es ist nehmlich (wie oben erwiesen worden) praktisch nothwendig, eine moralische Welt anzunehmen. Die Existenz derselben können wir uns aber nur dann gedenken, wenn wir ein höchst vernünftiges Wesen als Bestimmungsgrund ihrer Gesetze voraussetzen, d. h. eine Gottheit glauben. Das moralische Gesetz macht es uns also in unserm Bewußtseyn nothwendig, hierüber zu entscheiden, und die theoretisch vernünftigste Behauptung über das Prinzip der Welteinheit, der Unzulänglichkeit ihrer Beweisgründe ungeachtet, als wahr gelten zu lassen,

und

und ihre Gründe als zureichend anzunehmen. Für uns als moralische Wesen existirt also eine Gottheit, weil es uns unendlich interessirt, das oberste Vernunftgesetz, welches wir durch reine Vernunft über alles ehren und achten müssen, auch von ganzem Herzen lieben, und mit Einstimmung der empirisch angewandten Vernunft, also mit ungetheiltem Bestreben, ausüben zu können. Lieben können wir dieses Gesetz nur alsdann, wenn wir die möglichste (ohnehin schuldige) Beobachtung desselben als einen Grund ansehen, der uns zu der Hoffnung eines genau angemessenen Wohlseyns berechtigt. Diese Hoffnung ist aber grundlos, wenn keine moralische Welteinrichtung existirt, als deren Realgrund wir uns nur die Gottheit vorstellen können.

Man kann eben diesen moralischen Beweis auch auf folgende Weise vorstellen:

Durch unsre praktische Vernunft sind wir gedrungen, uns und die freyen Vernunftwesen überhaupt als Endzweck zu betrachten und zu behandlen. Um dieß zu können und um die Moralität allen andern vorzuziehen, müssen wir voraussetzen, daß in der Natur würklich alles darauf abzwecke, daß also die Welt dem moralischen Zweck der Vernunft gemäß eingerichtet sey. Eine Einrichtung der Welt nach moralischen Zwecken können wir uns nur denken, wenn ein moralisches Wesen die Welt ihrem Daseyn und ihrer Beschaffenheit nach bestimmt hat d. h. wenn ein Gott ist. Folglich nöthigt uns die praktische Vernunft, einen Gott zu glauben. Sonst würde die Welt und Natur (in unsrer Vorstellung) unsern sittlichen Bestreben widersprechen; die theoretische und praktische Vernunft würden wechselseitig ihre eignen Lehren und Gebote vernichten.

Dieser Glaube ist also zwar, so fern er ein Fürwahrhalten der Idee von Gott ist, nicht selbst Pflicht *), er stüzt sich aber auch auf keine willkührliche Erdichtung eines spekulativ gleichgültigen oder grundlosen Begriffes; er ist kein blinder Glaube; sondern er nimmt das praktische Bedürfniß nur zum Entscheidungsgrunde nach theoretischen Gründen an, die an und für sich zur sichern Entscheidung nicht zureichten.

Da der Grund dieses Glaubens, das Verhältniß zwischen der theoretischen und praktischen Vernunft, allgemein ist: so kann man jedem Menschen mit gleichen Rechte zumuthen, an einen Gott zu glauben, als gewissenhaft zu handlen.

Kein Bedürfniß, selbst das oberste u. moralische Vernunftbedürfniß nicht, ausgenommen kann die Stelle eines Beweises vertreten. Es giebt also keinen eigentlich

*) „Es ist nicht Pflicht, zu glauben, daß eine moralische Weltregierung oder ein Gott, als moralischer Weltregent existirt, sondern es ist bloß und allein dieß Pflicht, zu handlen, als ob man es glaube" — sagt Forberg (S. 38.) sehr treffend. — Allein, es erschöpft den Begriff der Religion, als eines praktischen Glaubens an eine moralische Weltregierung nicht, wenn eben dieser Forberg dieselbe für keine Ueberzeugung des Verstandes, für keine Art des Fürwahrhaltens, sondern blos für eine Maxime des Willens erklärt. Denn für ein vernünftiges, nach absoluter Uebereinstimmung mit sich selbst absolut strebendes, Wesen (wie der Mensch ist) geht aus dieser religiösen d. i. moralischen Maxime eine religiöse Ueberzeugung selbst nothwendig hervor. Die Philosophie braucht also bey dieser Anwendung des Wortes „Glauben" den gemeinen Sprachgebrauch nicht zu verlassen.

gentlich so genannten moralischen Beweis fürs Daseyn Gottes, obgleich einen moralischen Grund, für das Daseyn Gottes nach unvollständigen Beweisgründen zu moralischen Endzwecken zu entscheiden.

Lediglich von diesem Mißverstande hängt eine Menge von Einwürfen gegen die Kantische Moraltheologie, und vornehmlich der harte Vorwurf ab, als enthalte sie einen Versuch, den blinden Glauben wieder einzuführen. *)

*) Vergl. Kants Critik der reinen Vernunft. Zweyte Ausg. S. 832 bis 859.

Dessen Critik der praktischen Vernunft. S. 192 bis zu Ende.

Dessen Critik der Urtheilskraft. Berlin 1790. S. 263. ff.

Jakob über den moralischen Beweis für das Daseyn Gottes. Liebau 1791.

Wizenmanns Abh. über den Bedürfnißglauben im Deutschen Museum. Febr. 1787.

Kant: was heißt, sich im Denken orientiren? eine Abh. in der Berl. Monathsschrift. Octob. 1786. S. 304. ff. (Es heißt: sich bey der Unzulänglichkeit der objektiven Vernunftprinzipien im Fürwahrhalten nach einem subiektiven Prinzip der Vernunft bestimmen, d. h. nach einem theoretischen oder praktischen Bedürfniß)

Flatt über den moralischen Erkentnißgrund der Religion. Tübingen. 1789.

Kleukers neue Prüfung und Erklärung der vorzüglichsten Beweise für die Wahrheit und den göttlichen Ursprung des Christenthums. Zweyter Theil, welcher eine Critik der neuesten Philosophie der Religion enthält. Riga 1789. — vergl. mit der Recension

Ueber Religion und ihr Verhältniß zur Moralität.

Die absolute subiektive Bedingung also, die wir in diesem vierten Probleme suchten, unter welcher der Vorsatz das moralische Gesetz auszuüben, standhaft seyn, und die ächt moralische Triebfeder mit ieder andern Triebfeder (vernünftigem Beweggrunde)

sion dieser Schrift in der Allg. Lit. Zeit. 1790. St. 388. — und einige (durch iene Recension veranlaßte) Betrachtungen über die bisherigen Streitigkeiten zwischen Christen und Naturalisten v. D. Semmler, in der Berl. Monatsschr. April. 1791.

Versuch einer nähern Würdigung des Gehaltes obiektiver und subiektiver Gründe in der Lehre vom Daseyn Gottes (im Philos. Journ. für Moral. Rel. und Menschenwohl. B. I. St. 3. S. 435. ff.)

Eckermanns theologische Beyträge Band III. Altona 1793.

Kloßsch kurze Darstellung der Lehre vom moralischen Glauben (im philos. Journal f. Moralität ꝛc. B. III. St. 3. Jena 1794.

Fichte über den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung; in Fichte's philos. Journal. B. VIII. Heft. 1. S. 1. ff.

Dessen Appellation an das Publikum. Jena 1799.

Dessen gerichtliche Verantwortung. Jena 1799.

Forbergs Entwickelung des Begriffs der Religion; in Fichtes philos. Journal. B. VIII. Heft 1. 2te Abh.

Dessen Apologie seines angeblichen Atheismus. Gotha 1799.

Jacobi an Fichte. Hamburg 1799.

Krugs Briefe über die Wissenschaftslehre. Nebst einer Abhandlung über die von demselben versuchte Bestimmung des religiösen Glaubens. Jena 1800.

grunde) vereint, und dadurch von bedingt nothwendigen Hindernissen frey werden kann, ist Religion *) d. h. die Vorstellung aller Pflichten, als Gebote der Gottheit, die in alle Ewigkeit hin ihre Beobachtung mit denienigen Folgen verbindet, die die Vernunft als ihnen angemessen vorstellt, und die untergeordneten sinnlichen Zwecke der vernünftigen Wesen in eben dem Verhältnisse begünstigt, als diese den obersten sittlichen Zweck an ihrem Theil unverletzlich halten.

Die Lehre von Gott, als Gegenstand der Religion, oder von den Beziehungen Gottes auf endliche Wesen, ist philosophische Religionslehre.

Beziehen wir die Theologie auf den Zweck der reinen praktischen Vernunft, d. i. auf Moralität, so entsteht Religion.

Die Natur der Religion wird in der angewandten Ethik näher erklärt.

Die Beziehung der Theologie auf Erkentniß der Welt, giebt eine Theosophie, eine physische Theologie. Sie würde eine Erkentniß von dem Wesen Gottes an und für ihn selbst — voraussetzen, die alle endliche Fassungskraft übersteigt.

*) Sagt man: religio est modus Deum colendi, so erklärt man dem gemeinen Sprachgebrauche gemäß, was Religion häufig in der That ist, aber nicht philosophisch, was sie seyn sollte.

M. vergl. Forbergs Entwickelung des Begriffs der Religion; in Fichte's philos. Journal B. VIII. Heft. 1. S. 21. ff.

Die Beziehung der Theologie auf den Zweck der Klugheit bringt eine Liturgie, politische Theologie, Theolatrie oder Gottesdienstlichkeit hervor.

Moralische Gesinnung kann und soll also durch Religion nicht erst (positiv) hervorgebracht werden, (wie der theologische Lehrbegriff der Sittenlehre es mit sich brächte, dessen Princip oben ist widerlegt worden). Sie kann nicht; weil sie selbst ohne Sittlichkeit nicht möglich wäre; sie wird vielmehr dabey vorausgesetzt, als der entscheidende Grund für den Glauben an ihre Gegenstände — Gottheit und Unsterblichkeit. Sie soll nicht; denn die sittliche Gesinnung soll auf einem freyen, uneigennützigen Entschluße beruhen. Hienge dieser Entschluß von der Voraussetzung ab, daß ein Gott ist und daß wir unsterblich sind: so wäre er bedingt, und vom Eigennutz abhängig, also zwar legal, aber keinesweges moralisch.

Die Religion bringt aber nicht nur die sittliche Gesinnung nicht hervor, sondern sie verstärkt auch dieselbe nicht einmahl unmittelbar, sie belebt ihr Prinzip nicht, sie erzeugt keine größere Achtung für die Pflicht, sondern jeder Fortschritt im Sittlich Guten muß unbedingt durch Freyheit geschehen.

Da die Existenz der Gegenstände des religiösen Fürwahrhaltens (obiektiv) problematisch bleibt, und nur (subiektiv) ein Gegenstand des Glaubens und der Hoffnung ist, so ist diese Vorstellungsart nur (negativ) dazu dienlich, Hindernisse der sittlichen Gesinnung und ihrer Würksamkeit wegzuräumen, ohne daß die Reinheit der Gesinnung die von ihrer Freyheit abhängt, dabey verlöhre.

Ver-

Verlieren kann die Moralität darum nichts an ihrer Reinheit und an ihrem innern Werthe durch Religion, weil das, was reine sittliche Gesinnung voraussetzt und aus ihr entspringt, unmöglich dieselbe zerstören kann.

Aber die Reinheit der Gesinnung gewinnt auch durch Religion keinen Zuwachs, weil iene lediglich auf der Achtung für das eigne Vernunftgesetz beruht. Die Tugend des Gläubigen ist daher auch an sich nicht edler, als die Tugend des Ungläubigen oder Atheisten, weil iener Gottes Gebot zu erfüllen strebt, dieser nicht. Der Glaube macht die Tugend nur würksamer und leichter, so wie der Aberglaube ihr Prinzip verändert und die Reinheit der Gesinnung trübt. *) Der Atheismus besteht nur insofern nicht mit der Tugend, als der religiöse Glaube eine subiektivnothwendige Folge (nicht aber Ursache) der sittlichen Denkungsart ist. **)

Wäre im Gegentheil das Daseyn Gottes und unsere ewige Fortdauer apodiktisch gewiß, aus blos

*) Noch weniger kann die Tugend des Christen durch eigenthümlich Christliche Motive reiner werden; jeder neue Zusatz von Principien der Sittlichkeit, welche eine positive Religion geben könnte, verwandelte vielmehr diese Religion in Aberglauben und schwächte die Würksamkeit der einzig ächten sittlichen Triebfeder. Das Christenthum belebt aber auch nur die reinen (vernünftigen) Motive und macht dieselben anschaulicher.

**) M. vergl. Snell (in Idstein) Gedanken über die Frage: Ob und in wiefern sich behaupten lasse, daß der Atheist ein tugendhafter Mann seyn könne? (im Philos. Journal f. Mor. Relig. u. Menschenwohl. B. III. St. 1. u. B. VI. St. 3).

theoretischen Gründen, so wäre die Vorstellung davon selbst eine Triebfeder, legal, d. i. den göttlichen Geboten gemäß zu handlen. Diese könnte aber sehr leicht die ächtmoralische Triebfeder schwächen oder verdrängen, und dadurch alle innere Würde der Tugend vernichten.

Schlechterdings unmöglich würde aber eine rein moralische Gesinnung auch alsdann nicht seyn, wenn die Realität der Gegenstände des religiösen Glaubens sich apodiktisch demonstriren ließe. Denn das absolute Vernunftgesetz bliebe dennoch absolut, und könnte ein uneigennütziges Interesse seiner Befolgung hervorbringen. Allein die Einsicht in die gewissen Folgen unsres Verhaltens für unsre Glückseligkeit würde doch sehr leicht die reine Gesinnung verdrängen, und das eigne Bewußtseyn des Werthes, den nur uneigennützige Befolgung unsrer Pflicht uns geben kann, würde dadurch zweifelhaft und verdunkelt werden. — Ueber den Mangel an theoretisch gewisser Erkenntniß Gottes, der Welt und unsrer Seele haben wir unter diesen Umständen gewiß nicht Ursache, uns und die Menschheit zu beklagen. — Könnte nun wohl eine übernatürliche Veranstaltung, wodurch jener Mangel an Apodixis völlig ersetzt, und der moralische Glaube in ein künstliches Schauen verwandelt würde — für die reine Menschheit ein wahrer Gewinn seyn? — Aeussere Zucht und Ordnung könnte allerdings dabey gewinnen; ein Gewinn, der aber zuletzt zum endlichen Verlust für das Innere der Menschheit ausschlagen müßte, wenn sie nicht selbst endlich Verzicht darauf thäte. Die Geschichte der Menschheit erläutert diesen Gedanken.

Sind

Sind die Gründe für das Daseyn der religiösen Gegenstände subiektiv und zwar moralisch, und soll Religion ihrer sittlichen Bestimmung für den Menschen entsprechen, so darf man die Moralität überhaupt nicht erst auf Theologie unmittelbar gründen. Sie verlöhre sonst ihr Wesen.

Ferner, darf man keine Pflicht in die Sittenlehre aufnehmen, die schlechterdings nicht aus unsren reinen sittlichen Principien, angewandt auf die erkannten irrdischen Verhältnisse, sondern lediglich aus dem als apodiktisch angenommenen realen Daseyn Gottes und einer moralischen Welt, und der Unsterblichkeit unsrer Seele, als Pflicht erweislich wäre, Es kann also z. B. keine Pflicht des Vertrauens auf Gott geben, daß etwas geschehen werde, was nach Naturgesetzen nicht geschehen kann, oder doch nicht zu erwarten ist; keine Pflicht im Vertrauen auf Gott etwas zu unternehmen, was ich sonst nicht unternehmen solte und dürfte; keine Pflicht, um des künftigen Lebens willen etwas aufzuopfern, was ich ausserdem nicht aufopfern sollte.

Die Religionspflichten sind schon an sich gültig, wenn ich auch nur die Idee der praktischen Vernunft von diesen Gegenständen zum Grunde lege, weil sie sich auf den hypostasirten moralischen Endzweck der Vernunft beziehen, zu dessen thätiger Realisirung ich auch alsdann verpflichtet wäre, wenn die äussere Möglichkeit davon, um derentwillen Theologie angenommen wird, sich nicht darthun, noch auch aus überwiegenden Gründen vernünftig glauben ließe. — Solche Religionspflichten aber, die sich auf die Gottheit, als ein würklich existirendes

Wesen

Wesen bezögen und diese Existenz als nothwendige Bedingung voraussetzten (als eigentliche Pflichten gegen Gott) kann und darf es nicht geben, weil der Begriff von Gott erst aus dem Pflichtbegriffe selbst hervorgeht und diesen also nicht erweitern kann.

Eben so wenig, als irgend eine Pflicht, darf auch irgend ein Recht auf diese Voraussetzung gebaut werden, welches ohne dieselbe ungültig wäre; sondern iedes Menschenrecht muß dem reinen Princip des Rechtes, angewandt auf die erkannten irrdischen Verhältnisse des Menschen angemessen seyn. Man darf also z. B. das Recht der Obrigkeiten nicht unmittelbar von dem Willen Gottes herleiten; die Rechtmäßigkeit der Todesstrafen nicht aus dem Begriff von Unsterblichkeit der Seele beweisen. *)

Die religiösen Rechte, aber z. B. das Recht des freyen Glaubens und der freyen Religionsübung müssen

*) Das Räsonnement, wodurch einige Moralisten (z. B. Hr. Eberhard, Sittenlehre der Vernunft §. 49. die Todesstrafen zu rechtfertigen suchen, ist in dieser Rücksicht besonders merkwürdig. Er sagt: „Da „der zur Todesstrafe Verurtheilte durch die Vollziehung „derselben aufhört, ein Glied der bürgerlichem Gesell„schaft zu seyn: so kann er in derselben nicht mehr als „Zweck vollkommner werden, wenn er sich der Todes„strafe unterwirft. Er würde also nicht verbunden „seyn, sie zu leiden, wenn er nicht in einem Zustande „nach dem Tode dadurch vollkommner würde“ Diese Zuflucht, wohin die Vertheidiger der Todesstrafen sich zurückziehen, wird dadurch abgeschnitten, daß die Untauglichkeit aller Bestimmungsgründe der Pflicht aus dem Intelligiblen erwiesen, und Religion der Moral untergeordnet wird.

müssen gültig seyn, wenn auch die Gegenstände der Religion nicht real, sondern nur in dem Gemüthe der Glaubenden ideal existirten. *) Sie gründen sich auf das Princip der Rechte, bezogen auf den Glauben, als eine real würkliche Gemüthsstimmung der Menschen. Sie erhalten durch ihre Beziehung auf die

*) Nach der entgegengesetzten Denkart, da Moral auf Religionsüberzeugungen, vornehmlich auf positive, sich gründen sollte, war es gar nicht so unvernünftig und inconsequent, es für Recht und Pflicht zu halten, daß man einen Menschenraub, Freyheitsraub, Lebensraub u. dergl. begienge, wenn nur dadurch der Ueberzeugung des Handelnden gemäß (deren Richtigkeit oder Unrichtigkeit den sittlichen Werth ihrer Befolgung an sich nicht bestimmt) die ewige Seligkeit des zeitlich gequälten, oder getödteten Menschen könnte befördert werden. Es ist also durchaus keine müßige Spekulation, die auf Welt und Menschen keinen Einfluß hätte, wenn man fragt: ob Moral von Religion überhaupt, und insonderheit von einer positiven Religion abhänge, oder ob das Verhältniß gerade umgekehrt sey? — Bey einer positiven, oder aus der Quelle einer übervernünftigen Offenbahrung herfließenden Theologie und Religion (§. 48. ff.) ist dieser der Moralität einzig zuträgliche Einfluß der Gotteserkenntniß auf die Gesinnungen und Sitten der Menschen nicht wohl anders möglich, als wenn man durch künstliche und den Begriff von Offenbahrung in der That zerstörende Erklärungen und Einschränkungen, z. B. daß man nichts Vernunftwidriges annehmen, alles dem moralischen Zwecke gemäß verstehen müsse u. dergl. nachhilft — wie auch viele neuere Theologen würklich thun, die das Recht der Vernunft mit einer Voraussetzung verbinden wollen, die in der That dasselbe aufhebt. Die alte Orthodoxie verfuhr würklich consequenter, wenn sie diesen Vernunftgebrauch verdammte, und wenn sie unbeschränkte religiöse Toleranz, als gottlosen Indifferentismus verwarf.

die Gottheit, als Obiekt, keinen größern Umfang, keine grössere Sanktion, noch einen Vorzug im Collisionsfalle mit andern Menschenrechten, die keine solche Beziehung haben. — Im entgegengesetzten Falle gäbe es nur religiöse Rechte des obiektivwahren Glaubens, d. h. es gäbe mit allgemeiner vernünftiger Einstimmung gar keine, weil sie sich wechselseitig einander aufhüben. Dieß ist das wahre Princip der Intoleranz und des Gewissenszwanges, der nur der wahren Religion Rechte verstattet, und Schutz gewähren will.

Religion darf also auch nicht positives, bestimmendes Motiv, seine Pflicht zu erfüllen, seyn. Dadurch würden nicht nur alle sittlichen Gesetze schwankend, unsicher und veränderlich, sondern alle Tugend verlöhre auch ihren wesentlichen Charakter, die Uneigennützigkeit, wenn ich tugendhaft seyn wollte, um des Glaubens willen. Die Religion ist also auch kein Hülfsmittel der Tugend; denn das Hülfsmittel kann von demjenigen, dem es helfen soll, nicht abhängig seyn. Ein Schreckmittel des Lasters kann sie aber in sofern seyn, als der Glaube an eine Gottheit auch aus dem praktisch unwürksamen sittlichen Gefühl, obgleich im geringern Grade des Einflusses, entspringen und sodann von der Illegalität, als der Quelle des Elends, zurückschrecken kann. Die Tugend selbst aber, als sittlich gute Maxime, muß unabhängig von dieser Ueberzeugung aus eigenem freyen Entschluße ihren Ursprung nehmen und sich selbst erhalten und stärken.

Ein rechtschaffener Mensch glaubt vielmehr, um der Tugend Willen. Er

hat ein inneres unwandelbares Motiv, das Gesetz seines Geistes zu erfüllen, dieses Gesetz selbst. Um in diesem Bestreben standhaft zu seyn, bemüht er sich, die Gegenantriebe der Sinnlichkeit und die Gegenmotive der empirischen, auf Sinnlichkeit und ihren Zweck bezogenen, Vernunft zu entkräften, indem er vermittelst des Glaubens an eine moralische Welt, an Gottheit und Unsterblichkeit, sich von dem sich aufdringenden und sein reinsittliches Streben einschränkenden Gedanken loswindet, daß ein rechtschaffener Mensch vielleicht im Ganzen ein Thor sey und seyn müsse. Der entgegengesetzte religiöse Gedanke bringt also nicht erst das moralische Leben hervor, er erhöhe es auch nicht, durch Verstärkung seines innern Princips, sondern schwächt nur das kollidirende Interesse, er räumt nur ein äußres Hinderniß seiner Würksamkeit aus dem Wege. Die Gesinnung bleibt uneigennützig, weil sie ein unmittelbares Interesse für Rechtschaffenheit, als reine Gesetzmäßigkeit, nicht blos als Klugheit oder Mittel zur Glückseligkeit, enthält.

Die religiös glaubige Gesinnung wäre aber selbst eigennützig, und verdürbe die sittliche Gesinnung, wenn sie sich blos auf mein persönliches, sinnliches Interesse gründete, wenn ich blos um meinetwillen und zwar deswegen einen Gott u. s. w. glaubte, weil dieser Glaube, als der Grund der Hofnung eines ewigen Glückes, mich schon ietzt glücklich macht. Wenn sie uneigennützig seyn, und der reinen Tugend keinen Abbruch thun soll, so muß ich durch ein Interesse dazu bestimmt werden, welches eben so rein, als allgemein ist. Rein; also muß ich glauben, um der moralischen Vernunft willen, damit ihre Forderungen, auch

bey

bey dem unüberwindlichen Verlangen nach Glückseligkeit, kräftig durchgesetzt werden können. — Allgemein; also muß ich glauben um der Menschheit, oder um des gesammten Reichs vernünftiger endlicher Wesen willen; ich muß mich für den allgemeinen vollständigen Zweck aller moralischen Wesen so innig interessiren, daß ich um ihretwillen, nicht blos blos um meines persönlichen Wohls willen — einen allgemeinen Schöpfer, Gesetzgeber und Richter annehme, der diesen allgemeinen Endzweck derselben mit allgenügender Macht, Güte und Weisheit ausführt, zu dessen Realisirung mitzuwürken, sie zwar guten Willen, aber kein hinreichendes Vermögen besitzen.

Denn könnte wohl ein zwar gutgesinnter, aber doch auch über sein sittliches Handeln nachdenkender, Mensch mit Lust und Liebe seine Pflicht erfüllen, wenn er zweifelhaft bleiben müßte, ob er nicht durch Erfüllung seiner Pflicht nach beßrer, aber doch beschränkter, Einsicht, dem Weltbesten d. i. dem für ein sittliches und der Idee eines vollständigen Endzwecks fähiges Wesen nothwendigen Zwecke — Abbruch thäte? Dieses wäre aber und bliebe jederzeit zweifelhaft, ohne die Voraussetzung eines Gottes, als Prinzips einer sittlichen Weltordnung. Der sittlich gute Mensch kann aber eben so wenig den Zweck des Weltbestens, als ein durch die Pflichtgesinnung selbst nothwendig bestimmtes Object der Neigung, aufgeben, als den Versuch, die Idee der absoluten Form eines Zweckes (Sittlichkeit in abstracto) mit der Idee eines dieser Form absolut entsprechenden Stoffes (Möglichkeit des Weltbestens) in dem Ideal eines durch Freyheit möglichen

möglichen und zu realisirenden Entzweckes zu vereinigen. *)

Wollte man einwenden **) „es sey an sich zu„fällig, daß es eine Gattung vernünftiger Wesen gebe, „die nach Wohlseyn streben, sonach die Beförde„rung ihres höchsten Wohlseyns (des Weltbestens) „unausbleiblich in ihre Maxime aufnehmen": — so ist doch der Begriff eines Wesens mit bloser Form eines Willens und Zweckes, ohne Materie desselben, d. i. ohne ein Mannigfaltiges, welches durch iene Form bestimmt würde, sich selbst widersprechend und ungedenkbar. Hierauf allein beruht aber der Begriff des Weltbestens, welcher durch das Merkmahl der Empfänglichkeit endlicher Intelligenzen näher bestimmt und zur Grundlage des sittlichen Glaubensgrundes an das Daseyn Gottes, als Weltbeglückers erhoben wird

Hieraus lassen sich die verschiedenen Vorstellungsarten über das Verhältniß der Moralität zur Religion, ihrem praktischen Werthe und ihrer theoretischen Gültigkeit nach, beurtheilen. ***)

Reli

*) Vergl. Forbergs Apologie S. 120. ff. Beweis, daß mit der Anerkennung des moralischen Gesetzes die Anerkennung einer Gottheit unzertrennlich verbunden sey.

**) Ebendas. S. 124.

***) Man vergl. *Pierre Charron* de la Sagesse. Livre II. Cap. V.

Lessings Erziehung des Menschengeschlechts.

Anti-

Religion und Sittlichkeit werden entweder von einander gänzlich getrennt; oder mit einander vereiniget.

Antiphädon von Karl Spazier.

Rehberg über das Verhältniß der Metaphysik zur Religion.

Himmelweiter Unterschied der Moral und Religion (v. Schulz).

(Schulz) Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen, ohne Unterschied der Religionen Erster Theil (Berlin 1783.) S. 211. ff. Zweyter Theil. 1787. Dritter Theil. Vorrede S. 20. ff. Vierter Theil. Vorrede.

Garve's Anmerkungen zu Cicero's Büchern von den Pflichten; Anm. zum zweyten Buche. (Breslau 1787.) S. 17 — 85. über das Verhältniß der Religion zur Tugend.

Sonnenklare Unzertrennlichkeit der Religion und der Moral, an den Verfasser des himmelweiten Unterschieds derselben, von D. Bahrdt. Halle 1791.

Ueber das Verhältniß der Religion zur Moral und zum Staate, von Villaume. Liebau 1791.

Reinhold's Briefe über die Kantische Philosophie. Erster Band. Fünfter Brief.

Ebenders. über die Grundwahrheit der Moralität und ihr Verhältniß zur Grundwahrheit der Religion, im Teutsch. Merkur. März 1791.

Necker sur l' importance des opinions religieuses. 1793.

Kants Religion innerhalb den Gränzen ꝛc. Zweyte Aufl. Vorr. S. I. — X

I. F. Boeck. Diss. de limite officiorum humanorum seposita animorum immortalitate. Tubing 1790.

einigt. Im Falle der Verbindung werden sie entweder einander beygeordnet, oder untergeordnet. Da von zwey Gegenständen die Rede ist: so kann ieder der angegebenen Fälle auf eine zwiefache Weise gedacht werden. Folglich ist dieß Verhältniß entweder gar nicht, oder doch nicht mit sich selbst harmonisch bestimmt, oder falls es bestimmt worden ist, muß einer von den folgenden sechs möglichen Fällen eintreten.

1. Religion ohne Moralität ist — bloßer Gottesdienst.

2. Moralität ohne Religion wäre zwar an und für sich betrachtet, — rein, aber inconsequent und eben darum nicht nur trostlos, sondern auch äusserlich durch das unabänderliche Verhältniß der sinnlichen Natur des Menschen zu seiner praktischen Vernunft unvermeidlichen Hindernissen ausgesetzt. *)

Blau über die moralische Bildung des Menschen. Frankf. a. M. 1795. S. 5. ff.

Zur historischen Erläuterung dieser Abhandlung dient: Grundzüge zu einer Geschichte der Theologie (im Philos. Journ. f. Moral. Relig. und Menschenwohl Band III. St. 2. Jena 1794.); vornehmlich aber M. Phil. Christ. Reinhard Abriß einer Geschichte der Entstehung und Ausbildung der religiösen Ideen. Jena 1794.

Geschichte der Religionsphilosophie von Immanuel Berger. Berl. 1800.

Beyträge zur Philosophie und Geschichte der Religion und der Sittenlehre. Herausgegeben von A. F. Stäudlin 1797 ff

*) Die Unzertrennlichkeit der Moralität und des Glaubens an Gott, läugnet Forberg (Vergl. Dess. Apologie.

3. Moralität neben Religion, von einander unabhängig, oder so verbunden, daß Moralität der Religion negativ subordinirt ist — ein gewöhnliches Verderbniß der Gesinnung durch positiven Glauben, bey einiger reinen Achtung für Vernunft.

4. Religion neben Moralität, beyde von einander unabhängig, aber so verbunden, daß Religion der Moralität negativ subordinirt wird — eine Gesinnung des positiv Glaubigen, wo die Vernunft sich durch positive Lehre von der Befolgung ihres eignen Gesetzes doch nicht abwenden läßt; z. B. des moralisch gesinnten, an das reine Evangelium positiv glaubigen, Christen.

5 Moralität auf Religion gegründet — beydes eigennützig. *)

6. Religion auf Moralität gegründet — reine Moralität, reine Religion, völlige Consequenz der Denkart.

Aus reiner Achtung für das Sittengesetz glaube ich an Gottheit und Unsterblichkeit; damit ich dem,

logie. S. 24. ff.), ob er gleich die unauflösliche Verbindung der Religion mit der Moralität, als eines Theils mit einem Ganzen, behauptet (S. 26). Allein diese Religion ohne Fürwahrhalten Gottes ist eigentlich mit der Moralität identisch und nur eine andere Erklärung der letztern.

*) Diese Denkart hat Forberg vortreflich geschildert. Vergl. dessen Apologie seines angeblichen Atheismus, S. 6. ff.

dem, was dieß freye Gesetz meiner eignen Vernunft categorisch gebietet, ungehindert in der Ausübung nachkommen, und iede andere Triebfeder, die mir Wohlseyn zum Ziel setzt, mit derjenigen zu einem Zwecke vereinigen könne, die ich ohne Verläugnung meiner Vernunft und Würde niemahls einer andern nachsetzen kann.

Religion in diesem Sinne verhält sich also auch nicht (nach Forberg *), wie der Theil zum Ganzen. Denn der Glaube an eine Gottheit, ohne welchen keine Religion bestehen kann, ist nicht selbst Pflicht; die religiöse Handlungsweise aber ist mit der Tugend, als Maxime betrachtet, völlig identisch. Die Religion macht also auch die Erscheinung des tugendhaften Charakters nicht vielfältiger **), sondern durch Zurückwürkung auf ihr eignes Princip, stärker und wirksamer.

*) Entwickelung des Begriffs der Religion. S. 44.

**) Ebendaselbst.

8.

Fünftes und zwar spekulatives Problem.

Untersuchung der Freyheit oder des absoluten Vermögens zu handlen, Freyheit.

Gang dieser Untersuchung.

Die vier praktischen Absoluta, welche aller Moral zum Grund liegen, sind durch die bisherigen Untersuchungen gefunden worden. Hiermit ist zwar für innere Festigkeit der Sittenlehre hinlänglich gesorgt; allein sie scheinet wiederum dadurch schwankend zu werden, daß die spekulative Vernunft keinen als real erwiesenen Begriff von einem absoluten Vermögen zu handlen (Freyheit) enthält, worauf der Moralist bauen könnte. Vielmehr enthält sie gewisse Principien, die geradezu auf das Nichtseyn eines solchen Vermögens zu führen, und hiemit dem ganzen Gebäude der Sittlichkeit den Umsturz anzudrohen scheinen, welches einzig und allein auf Freyheit, als einem theoretischen Absolutum, beruhen kann.

So wie nehmlich Sittlichkeit voraussetzt theils eine bestimmte Beschaffenheit der Substanz moralischer Wesen, Beharrlichkeit ins Unendliche, als die innere substantielle Bedingung der Sittlichkeit, theils eine bestimmte Art der Gemeinschaft moralischer Wesen unter sich selbst, eine moralische

Welt unter einem sittlichen Oberhaupte, als die subiectivnothwendige äussere Bedingung derselben: so postulirt auch die reine praktische Vernunft, als eine innere Caussalbedingung der sittlichen Handlungsweise, eine bestimmte, nehmlich freye und unbedingte, Beschaffenheit ihrer Caussalität, oder ein absolutes Vermögen der Willkühr zu handeln, d. i. Freyheit. *)

Ist es ein absolutes Gesetz, das wir befolgen sollen (nach dem ersten Problem): so darf uns nichts von aussen zwingen, oder schlechthin nöthigen können, anders zu handeln, als dieß Gesetz es fordert; wir dürfen keinem fremden, bedingt nothwendigen Gesetze der Natur schlechthin unterworfen seyn, welches iene innere Legalität der Handlung um ihrer selbstwillen — schlechterdings unmöglich machte.

Soll ein reines, durch bloße Vernunft bestimmtes Gut unser Ziel seyn (nach dem zweyten Problem), so darf uns nichts nöthigen können, ein andres Ziel uns statt seiner vorzustecken.

Soll (nach dem dritten Problem) ein moralisches Gefühl Triebfeder unserer Handlung seyn, so darf die Willkühr durchaus nicht von Antrieben der Sinnlichkeit unwiderstehlich bestimmt werden, sondern die Vernunft muß vielmehr die Sinnlichkeit nach ihren eigenen Principien modificiren können, und es dadurch möglich machen, daß ihr Ge-

*) Diese drey Postulate beziehen sich auf die drey Categorien der Relation: Substantialität, Caussalität und Conkurrenz.

setz durch den Willen zum höchsten Bestimmungsgrund der Handlung erhoben werde.

Soll endlich (nach dem vierten praktischen Problem) eine moralische Welt existiren, worinn Moralität herschendes Gesetz, und das Wohlseyn nach Würdigkeit vertheilt ist, so muß nicht nur dem vernünftigen Wesen weder in noch ausserhalb der Sinnenwelt ein schlechterdings unüberwindliches, fortdaurendes Hinderniß im Wege stehen, seinem vernünftigen Willen (dem Sittengesetze) bestimmenden Einfluß auf die Gesinnungen und dadurch auf das Leben zu verschaffen; sondern es muß auch iedes Vernunftwesen durch seine Art zu handlen eine innere persönliche Würde behaupten. Beydes aber würde ohne Freyheit unmöglich seyn, weil sodann theils diese Art gesinnt zu seyn und zu handlen schlechterdings unmöglich wäre, theils das, was man Tugend nennt, nicht das freye Eigenthum des vernünftigen Wesens, sondern nur ein glücklicher Erfolg von dem Einflusse der Naturgesetze, mithin eine Gesinnung und Handlungsart seyn würde, der man zwar einen äussern Werth, oder eine Brauchbarkeit, aber keine innere Vorzüglichkeit und Würdigkeit beylegen dürfte.

Alle vier praktische Absoluta weisen also auf ein theoretisches Absolutum, nehmlich auf ein absolutes Vermögen zu handlen, ein Vermögen unbedingter Selbstthätigkeit oder Freyheit zurück,

---

So die Philosophie, welche von praktischen Grundsätzen aus, und zu theoretischen Voraussetzungen übergeht.

Eine

Eine Theorie der Freyheit ist demnach praktisch befriedigend, wenn sie die Erkenntniß oder den vernünftigen Glauben — an die Möglichkeit dieser vier praktischen Absoluten begründet, und sie wenigstens nicht logisch aufhebt. Denn die Wahrheit dieser vier Absoluten ist aus den Erscheinungen unsrer sittlichen Natur — theils als Gegenstand der Erkenntniß, theils als Gegenstand des vernünftigen Glaubens — erweislich, und in den vorigen Untersuchungen gerechtfertigt worden. Was also diese voraussetzen, das ist praktisch nothwendige Wahrheit.

Ein Lehrbegriff der Freyheit, der noch ein Mehreres festsetzt, ist praktisch zufällig, weil er die Forderung der praktischen Vernunft überschreitet. Spekulativ kann er indeß noch immer interessant seyn.

Jede Theorie der Freyheit oder Nothwendigkeit menschlicher Handlungen muß praktisch falsch seyn, welche ienen vier Voraussetzungen widerspricht. Denn sie widerspricht alsdann ausgemachten Thatsachen der praktischen Vernunft.

Die Spekulation hingegen führet, wenn sie von ihren eignen Grundsätzen ausgeht, und für sich selbst, ohne auf die moralischen Erscheinungen genaue Rücksicht zu nehmen, das Räsonnement fortsetzt, zuletzt auf solche Behauptungen, welche alle moralische Gesetze, allen Unterschied zwischen sittlichen und natürlichen Gesetzen und allen innern sittlichen Werth zu vernichten scheinen.

Ein Lehrbegriff der Freyheit ist spekulativ befriedigend, wenn er keine Ausnahme von den allgemeinen Gesetzen der spekulativen Vernunft, insofern sie allgemein sind, zuläßt, und kein solche Vorstellungsart von der Freyheit aufnimmt, die mit diesen Gesetzen logisch unvereinbar seyn würde.

Wenn er diese aufhebt, so ist er in spekulativer Absicht, also theoretisch falsch. Weiter zu gehen, als iene Gesetze nöthigen, ist theoretisch zufällig, ob es gleich in praktischer Rücksicht interessant, und sogar nothwendig seyn kann.

Dieß macht noch eine kritische Untersuchung des Innhalts der praktischen und theoretischen Vernunftgrundsätze, der Gründe und der Gränzen ihrer Gültigkeit in praktischer Absicht, und eine Auseinandersetzung der Art und Weise nothwendig, wie die Principien der Vernunft in ihrer gedoppelten Anwendung, der theoretischen und der praktischen, zusammenstimmen.

Ein philosophisches System über die Freyheit ist praktisch und spekulativ, also durchaus befriedigend, wenn es sowohl den Forderungen der praktischen Vernunft, als den Gesetzen der spekulativen Vernunft volle Gerechtigkeit wiederfahren, beyde in ihrer nothwendigen Allgemeinheit gelten läßt, und ihre beyderseitigen für sich bestehenden Resultate mit einander vereinigt, daß keinem von beyden der mindeste Abbruch geschehe.

Jede Theorie ist durchaus falsch, die beyden Forderungen keine Genüge thut; einseitig, und, wenn

wenn sie sich Vollständigkeit anmaaßt, ebenfalls falsch, wenn auch nur die eine Forderung erfüllt, und die andere vernachläßigt oder verletzt wird. Der Fehler mag auf der praktischen, oder auf der spekulativen Seite liegen, so tritt er iedesmahl der Vernunft und ihren Rechten zu nahe, und muß endlich in seinen Folgen selbst denienigen Vernunftgebrauch schwächen oder gar aufheben, den man einseitig, auf Kosten des andern begünstigen wollte. Sonst müßte die Vernunft mit sich selbst in einem Streite liegen, den sie selbst nicht beylegen könnte. Das Princip aller Einheit und Wahrheit müßte in sich selbst Widerstreit und Irrthum enthalten. Dann wären Wahrheit und Sittlichkeit bloße Chimären.

Wir setzen also voraus, daß entweder die moralischen Thatsachen, oder die angeblichen Aussprüche und Fakta der theoretischen Vernunft misverstanden werden, wenn sie sich einander widersprechen, d. h. auf contradiktorisch entgegengesetzte Behauptungen durch eine richtige Schlußfolge führen — oder es müßte in der Ableitung der Folgen aus den Principien ein Fehler vorgegangen seyn.

Folgende Theorie (im Wesentlichen die Kantische) sollte diesen Forderungen entsprechen, und sie fordert, nach eben diesen Maximen untersucht und beurtheilt zu werden. Es giebt gewisse scheinbare Thatsachen, die auf andern, als auf wesentlichen, Gründen der menschlichen Natur beruhen, und anderen Fakten zu widersprechen scheinen. Es ist nöthig, sie auf ihre zufällige Quelle zurückzuführen. Sonst ist Entzweyung der Vernunft mit sich selbst unvermeidlich, und auf ieden Fall muß also auch die Moralität einigen Abbruch leiden, man

mag

mag nun geradezu für das entscheiden, was dem sittlichen Interesse gemäß ist, oder für das Gegentheil. Die wissentliche Inkonsequenz zu Gunsten der Moralität wäre wohl selbst immoralisch —

Es muß demnach, um den Gegenstand möglichst zu erschöpfen, 1) erklärt und untersucht werden, ob und inwiefern Freyheit in praktischer Absicht nothwendig sey? 2) bestimmt werden, was die spekulative Vernunft in Absicht auf das Vermögen zu handlen für sich fest setze? Endlich muß 3) untersucht werden, ob und inwiefern sich die Forderungen der praktischen und die Gesetze der theoretischen Vernunft in der Anwendung auf das Vermögen zu handlen mit einander ohne Widerspruch vereinigen lassen?

Erste

Erste Untersuchung.

Ob und in wiefern Freyheit in praktischer Absicht nothwendig sey?

Die erste Untersuchung erfordert theils eine Angabe der vornehmsten Thatsachen, die wir in unserm moralischen Bewußtseyn entdecken, theils eine befriedigende Erklärung dessen, was diese Thatsachen nothwendig voraussetzen, wenn sie vernünftig gedacht werden sollen.

Die vernünftige Denkbarkeit dessen, was wir als sittliche Thatsache annehmen, muß gezeigt werden, weil wir sonst jene angeblichen Fakta selbst als vernunftwidrig verwerfen, und für bloße Scheinerfahrungen halten müßten. Die Erkennbarkeit, d. i. die Möglichkeit, diese Fakta zu vollkommener Befriedigung aus erkannten Gründen zu erklären und abzuleiten, kann immer fehlen, ohne daß die Fakta durch diesen Mangel verdächtig werden. Nur muß diese ihre Unerklärbarkeit und Unbegreiflichkeit sich selbst erklären und begreifen lassen, und es darf nichts Widersprechendes angenommen werden.

A.

Moralische Thatsachen.

Moralische Thatsachen nennen wir diejenigen Erscheinungen, (Vorstellungen, Gefühle und Bestrebungen) des innern Sinnes, welche auf Moralität, als Gesetz unsres Geistes, eine nothwendige Beziehung haben, und im Gewissen, als der innern Grunderscheinung der Moralität bey genauer

Selbst-

Selbstbeobachtung angetroffen werden. Wir theilen sie in vier Klassen.

Die erste begreift unmittelbare Erscheinungen eines reinen Willens.

Die zweyte, Erscheinungen eines durch reines Wollen bestimmbaren Begehrens.

Die dritte, Erscheinungen eines durch reines Wollen nicht bestimmten Begehrens und Handels.

Die vierte, Erscheinungen des Einflusses, den der reine Wille auf ein durch ihn entweder bestimmtes oder nicht bestimmtes sinnliches Begehren, gleichwohl äussert.

1) Erscheinungen des reinen Willens.

Wir sind uns eines Wollens, d. h. eines (nehmlich des moralischen) Bestrebens zu handlen bewußt, welches — so fern wir uns dessen bewußt sind — weder durch blos körperlichen Mechanismus, noch durch unmittelbare sinnliche Eindrücke und Vorstellungen, noch durch Begriffe von sinnlichem Nutzen oder Schaden, noch durch etwas Uebersinnliches auffer uns hervorgebracht wird, sondern durch uns selbst. — Daß dieses Streben würklich durch nichts anderes, als durch uns selbst, bestimmt wird: dieß kann kein unmittelbares Objekt des Bewußtseyns seyn. Der Freyheit können wir uns nicht unmittelbar bewußt werden, sondern nur, daß wir uns bey einem gewissen Bestreben keines andern Bestimmungsgrundes bewußt sind. Es wird also etwas in uns

angetroffen, was ohne Widerspruch mit unsrem Bewußtseyn als frey gedacht werden kann.

Wenn wir uns dieses reinen Willens bewußt sind, so können wir ihn nicht auf einige willkührliche Handlungen einschränken, die dadurch bestimmt würden, sondern er bezieht sich auf alle Handlungen ohne Ausnahme, die unserer Willkühr unterworfen sind. Wenn wir Moralität wollen, so wollen wir, daß alle unsere Entschließungen und willkührliche Handlungen moralisch seyn sollen. Es ist ein allgemeiner Wille.

Die Regel dieses Willens leidet keine Veränderung unter allen Zeitumständen. Es ist ein unveränderlicher Wille.

Wir betrachten also alle und jede unsrer willkührlichen Handlungen als moralisch, d. h. als solche, die durch das sittliche Gesetz bestimmbar sind, die in einem solchen Verhältniß zu dem reinen Willen stehen, dem zu Folge das würkliche Bestimmtwerden derselben durch reinen Willen keinesweges widersprechend, sondern sogar praktisch nothwendig, d. h. ein unveränderlicher, ewiger Gegenstand des reinen Willens ist.

Nur die unwillkührlichen und natürlichen Handlungen betrachten wir, in so fern sie dieß sind, als nichtmoralisch, d. h. als unbestimmbar durch den reinen Willen, deren Bestimmung durch reinen Willen einen Widerspruch enthielte.

Diese Erscheinungen liegen dem ersten praktischen Problem zum Grunde, und entscheiden für

ein

ein reines, selbstbestimmendes und nicht durch fremde Bestimung hervorgebrachtes Gesetz unsres Willens. Sie sind die Basis aller Moralphilosophie.

Wir sind uns ferner bewußt eines Zwecks, oder Zieles unsrer Handlungen, welches (soweit wir uns dessen bewußt sind) nicht durch Sinnlichkeit, nicht durch etwas ausser uns, vermittelst seines Einflusses auf die Sinnlichkeit, unser Zweck und das Ziel unsres Bestrebens ist; eines übersinnlichen Zweckes.

Das Bestreben unsres reinen Willens geht auf ein Gut, das durch diesen Willen allein, und durch nichts anderes, um seiner selbst willen, nicht wegen etwas andern, ein Gut ist.

Wir sind uns bewußt, daß wir nicht durch etwas anderes, sondern durch uns selbst, durch unsern Willen bestimmt werden, dieses Gut für ein Gut zu halten.

Der reine Wille betrachtet sich selbst, als sein Gut, sein Ziel und seinen Zweck; er bestimmt sich selbst seinen Werth.

Wir sind uns dessen bewußt, daß dieses Gut, so bald wir es uns vorstellen, von uns als ein nothwendiges Gut, d. h. als einzig mögliches Objekt eines nothwendigen Willens, von uns vorgestellt wird.

Wir sind uns dessen bewußt, daß dieses Gut ohne Ausnahme, ohne Rücksicht auf irgend etwas anderes, oder auf wechselnde Zeitumstände, ein

Gut

Gut sey; ein allgemeines und unveränderliches Gut.

Wir finden es, sobald wir uns des reinen Willens und Gesetzes bewußt sind, ohne Ausnahme und Einschränkung zweckmäßig, nach diesem Willen und Gesetz zu handeln, auf diesen Zweck unser Streben zu richten.

Wir erkennen folglich das reine Gesetz, (Sittengesetz,) ohne Ausnahme und Einschränkung für praktisch gültig, d. h. in unsrem Bewußtseyn steht jede willkührliche Handlung in einem solchen Verhältnisse zu diesem Willen und seinem Gesetze, vermöge dessen es zweckmäßig (gut) ist, daß sie ihm gemäß und durch dasselbe bestimmt werde.

In diesem Bewußtseyn erscheint es uns nie als praktisch vernünftig, d. h. zweckmäßig und gut, auch nur eine einzige willkührliche Handlung von der Beurtheilung nach diesem Gesetze, und von der Bestimmung durch dieselbe auszunehmen.

Diese Fakta liegen der Auflösung des zweyten Problems zum Grunde, und entscheiden für einen reinen, selbstbestimmten Zweck unsres Wollens.

2) Erscheinungen eines durch reines Wollen bestimmbaren Begehrens.

Wir sind uns eines sinnlichen Begehrens, d. i. eines Bestrebens bewußt, welches durch unmittelbare sinnliche Eindrücke und Empfindungen bestimmt wird.

Wir sind uns ferner eines sinnlichen Willens, d. h. solcher Bestrebungen bewußt, welche durch sinnliche Begriffe und Ideen des Nützlichen oder Schädlichen hervorgebracht werden.

Wir sind uns daher auch eines sinnlichen Zweckes (Gutes) bewußt, worauf unsere Bestrebungen gerichtet sind, und welcher bald ein einzelnes sinnliches Vergnügen, bald mehrere, bald der ganze Innbegriff derselben in harmonischer Verbindung, d. h. unsre Glückseligkeit ist.

Wir sind uns dessen bewußt, daß wir den reinen Willen auf das sinnliche Begehren beziehen, und das letztere durch das erstere so bestimmen können, daß wir auch begehren, was wir wollen, weil wir es wollen. D. h. wir sind uns dessen bewußt, daß das angenehme Gefühl, (Interesse,) welches die Triebfeder der sinnlichen Bestrebungen ist, auch durch den reinen Willen und durch das Bewußtseyn des reinen Zweckes hervorgebracht werde. Der Gegenstand oder Zweck des reinen Willens (das reine Gut), bringt, wenn wir uns desselben bewußt werden, dasselbe Gefühl hervor, welches der sinnliche Gegenstand erregt, und dieses Gefühl kann ein Objekt des reinen Willens auch zum Gegenstand des sinnlichen Begehrens machen, ob es gleich an und für sich kein Gegenstand desselben wäre.

Dieß nehmen wir selbst alsdann gewahr, wenn das Objekt des reinen Willens mit dem Gegentheil eines Gegenstandes der sinnlichen Begierde, d. h. mit einem Gegenstande der sinnlichen Verabscheuung, mit dem unmittelbar Unangenehmen, oder mit seiner Ursache, dem Schädlichen (dem Gegentheil vom Objekte

jekte des sinnlichen Willens) unzertrennlich verknüpft ist. Selbst alsdenn wird die Sinnlichkeit gegen den reinen Willen und Zweck nicht ganz gleichgültig bleiben, wofern wir uns nur des letztern würklich bewußt sind.

Dieser Einfluß ist auf keinen Grad und auf keine Art der sinnlichen Begierden und Verlangen eingeschränkt, sondern beweißt sich bey jeder Art und auf jeder Stufe der sinnlichen Begierde.

Wir sind uns also einer allgemeinen, nothwendigen und unveränderlichen Triebfeder bewußt, die ganz aus uns selbst entspringt, die wir selbst hervorbringen.

Diese Fakta beziehen sich auf das dritte Problem, und liegen der Auflösung desselben zum Grunde. Sie entscheiden für eine selbstbestimmte Triebfeder zu handlen. Wir fühlen sittlich, d. h. wir haben nicht nur ein reines Wollen (wie die vorigen Erscheinungen beweisen), sondern auch ein durch reines Wollen allgemein bestimmbares Begehren.

3) Erscheinungen eines durch reines Wollen nicht durchaus bestimmten Begehrens und Handelns.

Wir werden gewahr, daß nicht alle unsre willkührlichen Handlungen durch das moralische Gesetz, durch den reinen Willen, und dem reinen Zwecke gemäß, würklich bestimmt werden, und worden sind.

Wir werden gewahr, daß unsre (empirisch erkennbare) Gesinnung, d. h. die innere Bestimmung unsrer Gemüths- und Begehrenskräfte, und die Quelle unserer einzelnen, innern und äussern Handlungen, nicht ganz und immer mit dem sittlichen Gesetz übereinstimmt, nicht völlig durch den reinen Willen bestimmt, nicht gänzlich der Werthschätzung des höchsten Zweckes und Gutes gemäß ist.

Wir bemerken moralisch unlautere Handlungen, d. h. solche, die nicht bloß durch den reinen Willen bestimmt werden; zu deren Ausübung wir uns um der Pflicht willen allein nicht entschlossen hätten.

Wir bemerken also nichtmoralische Handlungen, d. h. solche, die ohne sittliche Gesinnung hervorgebracht werden, an denen das Pflichtbewußtseyn keinen Antheil hat.

Wir bemerken ferner unmoralische, d. h. solche Handlungen, die gegen die vorhandene sittliche Gesinnung geschehen sind, wo die sittliche Triebfeder andern sinnlichen Triebfedern wissentlich nachgesetzt wurde.

Doch bemerken wir keine boshaft unsittliche Handlungen, die aus einer der moralischen real, durchaus und unmittelbar entgegengesetzten, Gesinnung entsprungen, und in der Absicht unternommen wären, um gegen das sittliche Gesetz, wider den reinen Willen, und zur Vernichtung des höchsten Zweckes (Gutes) zu handlen. Die Vorstellung von Pflichtwidrigkeit ist nicht der Beweg-

weggrund unsrer pflichtwidrigen Handlungen. Das bekannte nitimur in vetitum bezieht sich nur auf äussere Verbote, als Einschränkungen der Freyheit, wogegen die Natur sich sträuben soll; so schädlich auch die Wirkungen seyn mögen, welche dieser Naturtrieb (ohne welchen wir keine moralischen Wesen seyn könnten) besonders in der frühern Lebensperiode der Unerfahrenheit und Vernunftlosigkeit hervorzubringen pflegt.

Diese Fakta bestehen mit den Thatsachen der vorigen Art, und entscheiden dafür, daß unser Begehren und Handeln nicht durchaus durch reines Wollen bestimmt wird, ob es gleich nach den vorigen als durchaus bestimmbar von uns angesehen wird.

Die Anlässe, Reitze, Gegenstände und Sphäre unserer Handlungen werden durch den reinen Willen ursprünglich gar nicht bestimmt, wir können diese und die Handlung, sofern sie auf dieselben bezogen wird (ihrer Materie nach) gar nicht selbst bestimmen, sondern sie werden vielmehr durch etwas von diesem Willen unterschiedenes bestimmt, und dem Willen zur Behandlung gegeben.

Von der Art sind nicht nur alle Gegenstände des äußern Sinnes, sondern auch alle Objekte des innern Sinnes, als — unsre eignen Vorstellungen, und die davon abhängenden sinnlichen Gefühle, Begierden, Verabscheuungen, Neigungen, Abneigungen und Leidenschaften.

In Ansehung deren bemerken wir eine gänzliche Abhängigkeit von den Zeitumständen, immerwährende Veränderung und Wechsel.

Gesetzt auch, daß wir uns bewußt zu seyn glaubten, unser reiner Wille habe eine Handlung selbst bestimmt, und wir hätten also eine moralische, d. h. durch reinen Willen, für den reinen Zweck bestimmte Handlung ausgeübt, so bleibt doch das Bewußtseyn übrig, daß in dieser materiellen Rücksicht die Handlung nicht durch uns selbst, nicht durch den reinen Willen bestimmt sey.

Diese Fakta widerstreiten dem sittlichen Mysticismus, wornach sich unsre Handlungen auf nicht natürlich gegebene Gegenstände bezögen.

4) Erscheinungen des Einflusses, den der reine Wille auf ein durch ihn bestimmtes, oder nicht bestimmtes, sinnliches Begehren äussert.

In diese vierte Klasse gehören folgende höchst merkwürdige Erscheinungen des Gewissens:

Wir unterscheiden unser Wollen von unsrem Begehren, und sind uns des reinen Willens, als unsres eigentlich persönlichen Willens, des sinnlichen (von sinnlicher Begierde abhängigen) Willens aber als eines fremden, durch fremde Bestimmung hervorgebrachten, Bestrebens bewußt.

Wir sind uns bewußt, daß wir immer nach Gesetzen des reinen Willens handlen sollen, d. h. daß dieß immer praktisch nothwendig, zufolge des reinen, unveränderlichen Willens zweckmäßig und gut sey.

Wir sind uns also bewußt, daß dieser reine Wille und sein Gesetz keinen Zeitumständen unter-

worfen ist, daß er durch nichts in oder außerhalb der Welt aufgehoben oder verändert werden könne, ohne gänzliche Zerstörung unsres innersten Wesens, unsrer Person.

Weil dieser reine Wille seiner wesentlichen Tendenz nach sich auf alle willkührlichen Handlungen bezieht, und einen Bestimmungsgrund für sie alle in sich enthält: so sind wir uns bewußt, daß wir, sobald wir uns seiner bewußt werden, alle unsre geschehenen willkührlichen Handlungen und daraus entsprungenen Gesinnungen seiner Beurtheilung und Schätzung unterworfen. — Dieß ist das merkwürdige Faktum der Zurechnung.

Wenn eine eigne oder eine willkührliche Handlung eines andern vernünftigen Wesens (eines Menschen) geschehen ist, und wir sind uns dabey unsres reinen Willens (den wir bey allen Vernunftwesen, bey allen Menschen, schlechthin voraussetzen) bewußt: so sind zwey Fälle möglich:

Entweder sind wir uns bewußt (oder glauben vielmehr und setzen voraus), daß die Handlung und Gesinnung durch den reinen Willen und ihm gemäß würklich ganz oder zum Theil bestimmt worden — dann legen wir dem so handelnden oder so gesinnten Wesen in Rücksicht auf diese Handlungen und Gesinnungen einen persönlichen Werth bey, der um so größer ist, je entschiednern, größern und reinern Antheil der reine Wille an Hervorbringung derselben gehabt hat, oder doch gehabt zu haben scheint. Das heißt, wir rechnen diese Handlung zum Verdienste an, weil das so geschehen ist, was und wie es geschehen sollte.

Oder wir sind uns bewußt, (glauben oder setzen wenigstens voraus) daß die Handlung und die ihr zum Grund liegende Gesinnung, dem Gesetze des reinen Willens nicht gemäß, oder doch nicht durch dasselbe, wenigstens nicht gänzlich bestimmt worden sey — dann legen wir dem so handelnden oder so gesinnten Wesen in Rücksicht auf diese Handlungen und Gesinnungen keinen persönlichen Werth bey. Das heißt, wir rechnen ihm von seinem Verdienste ab, wir rechnen sie ihm zur Schuld an.

In diesem Falle setzen wir immer im Bewußtseyn voraus, daß die nicht geschehene Handlung dennoch hätte geschehen, und die nicht gebildete Gesinnung dennoch hätte gebildet werden sollen, d. h. wir sind uns bewußt, daß durch das Nichtgeschehen die praktische Nothwendigkeit (das Sollen, die Verbindlichkeit) nicht aufgehoben werde, daß der Grund dieser Nothwendigkeit und Zweckmäßigkeit bleibe, und durch nichts aufgehoben werde.

In diesem bleibenden und unzerstörbaren Bewußtseyn des Sollen, d. i. der praktischen Nothwendigkeit liegt zugleich mit ein Bewußtseyn der Möglichkeit, d. h. wir sind uns nichts bewußt, was jene Nothwendigkeit aufheben oder einschränken könnte.

Wir schreiben aber keine unsittliche Handlung einem Mangel oder einer Veränderung des reinen Willens zu, den wir vielmehr selbst von aller Schuld frey sprechen.

Bey aller Abnahme der persönlichen Werthschätzung unsrer selbst oder eines andern Menschen, in

in Rücksicht auf menschliche Handlungen und Gesinnungen, bleibt doch unsre Achtung unverletzt für den reinen Willen selbst und für den Menschen, sofern wir ihn noch immer als Subjekt desselben betrachten.

Wir entschuldigen uns selbst und (bey der Voraussetzung des unwandelbaren reinen Willens auch) andere, in so fern wir uns bewußt sind, daß der reine Wille, als unser eigentlich persönlicher Wille, an keiner unsittlichen Handlung und Gesinnung den mindesten Antheil genommen hat, und jemahls nimmt.

Wir tadeln uns gleichwohl selbst, d. h. wir misbilligen, wir erkennen als unzweckmäßig das Verhältniß unsres empirischen Willens zu dem reinen Willen, wornach jener diesem nicht untergeordnet worden, durch uns selbst. Wir tadeln aber nicht die Natur, daß in ihr sinnliche Triebe, Neigungen und ein davon abhängiger sinnlicher Wille, und zwar von gewisser Stärke angetroffen werden, sonder wir tadeln uns selbst, daß wir diesen sinnlichen Willen nicht dem reinen Willen unterworfen haben, und setzen dabey voraus, daß wir ein Willensvermögen besitzen, wodurch wir es jederzeit in unsrer Gewalt haben, selbst zu bestimmen: ob der reine Wille oder der empirische Wille *) unsre jedesmahlige willkührliche Handlung hervorbringen soll?

Wir

*) Mit andern Worten: ob das obere oder das untere Begehrungsvermögen, der uneigennützige oder eigennützige Trieb, die reine oder die empirisch praktische Vernunft unsre Handlung bestimmen soll.

Wir setzen also bey der Beurtheilung dieser willkührlichen Handlungen außer dem reinen und dem sinnlichen Willen noch ein Vermögen voraus, diesen oder jenen zum obersten Bestimmungsgrund unsrer Handlungen zu machen.

Wir würden uns selbst loben, d. h. wir würden die Selbstbestimmung des Verhältnisses zwischen unsrem reinen Willen und dem sinnlichen Begehrungsvermögen für zweckmäßig und an sich gut erkennen und erklären, wenn wir uns der würklichen durch uns selbst bewürkten Unterordnung (des Bestimmtwerdens) des letztern unter (durch) den erstern bewußt wären.

Bey dem Bewußtseyn eines durch den reinen Willen nicht bestimmten Begehrens empfinden wir Reue und Schaam.

Reue, weil wir unsere selbsteigene Handlung als unzweckmäßig in Absicht auf unsren höchsten persönlichen Zweck betrachten; Schaam, weil man ein selbstverschuldetes zweckwidriges Mißverhältniß der innern sittlichen Kraft zu den übrigen Gemüthskräften in sich selbst gewahr wird.

Beyde Gefühle sind gewissermaaßen den Gefühlen ähnlich, die wir haben, wenn wir uns einer thätigen Verletzung eines niedern, sinnlichen Zweckes (wir ärgern mus), oder einer Disharmonie der Gemüthsstimmung mit einer gewissen Absicht (wir sind verlegen) bewußt werden. Allein sie sind dennoch specifisch davon unterschieden, indem wir uns bey jenen als persönlich herabgewürdigt, bey diesen nur als an unserm Zustande verschlimmert fühlen.

Durch

Durch diese Gefühle werden wir selbst inne, daß wir (als Wesen, die ein oberstes Gesetz anerkennen) jene Handlung nicht haben thun, diese Gemüthsstimmung nicht haben hervorbringen wollen, sondern daß ein fremder Einfluß uns nur an dem würksamen Bewußtseyn dieses reinen Willens verhindert, und dasselbe verdunkelt hat.

Wir fordern aber von uns selbst, daß dieß nicht hätte geschehen sollen, und setzen dabey voraus, es habe doch ganz in unsrer eignen Gewalt gestanden, unsern reinen Willen gegen jeden fremden Einfluß zu behaupten.

Das tadelnde Urtheil und das davon abhängige Gefühl bleibt, wenn wir uns auch der Unvermeidlichkeit dieses Einflusses bewußt sind; denn sein Grund, der reine Wille, ist unveränderlich, und verwirft jede Abweichung von seinem Gesetze, als etwas, was unter keinen Umständen unvermeidlich sey.

In so fern ich aber dieses Gefühl selbst wieder als eine Einwürkung des reinen Willens auf den sinnlichen Willen, mithin als eine Wiederherstellung dieses zweckmäßigen Einflusses und der Harmonie meiner sämmtlichen Kräfte betrachte, und den Charakter der Würde meiner Natur wieder anerkenne, auch diese Herrschaft des reinen Willens aus freyem Entschluß selbst zu behaupten suche: so vermindert und schwächt es sich selbst, ohne doch jemahls gänzlich zu verschwinden. Ich nähere mich der Selbstzufriedenheit, ohne sie doch je zu erreichen.

Dieser von neuem verstärkte Einfluß des reinen Willens auf das sinnliche Begehren, desse jene Gefühle uns bewußt werden lassen, läßt uns inne werden,

den, theils daß wir noch in sittlicher Beziehung unvollkommen (praktisch unzweckmäßig gestimmt) sind; theils daß wir vollkommener werden können. Es entsteht ein Wechsel der Gefühle der Furcht vor neuen Abweichungen, und der Hoffnung des Besserwerdens, d. h. daß die sittliche Kraft eine größere Uebermacht über die übrigen Gemüthskräfte gewinnen könne und werde, mit dem Bewußtseyn, daß dieß gänzlich in unsrer Macht stehe.

Beyde Gefühle beleben wieder das Bewußtseyn, und verstärken den Einfluß unsres reinen Willens.

Das Bewußtseyn der Schuldlosigkeit unsres reinen Willens erhält das Selbstgefühl unsres persönlichen Werthes, und bewahrt vor sittlicher Selbstverachtung und Verzweifelung an unsrer Menschheit.

Wenn im Gegentheile durch Vorurtheile diese Ueberzeugung von der Schuldlosigkeit unsres reinen Willens verdunkelt, und diese eben so natürliche als praktisch nothwendige, d. h. zweckmäßige Wendung des moralischen Schmerzes verhindert wird: so verfehlt dieses Gefühl seines Zweckes, wozu die Natur es bestimmt hat; es stürzt uns in Selbstverachtung und Verzweiflung, die eine gänzliche Ueberlassung seiner selbst an die Sinnlichkeit, eine Hingebung in ihre Sklaverey, und Ruhe der sittlichen Kraft — wenigstens auf eine Zeitlang, zur Folge hat, bis sich das natürliche und zweckmäßige Bewußtseyn wieder herstellt, und das Vorurtheil seines Einflusses beraubt.

Wird das Bewußtseyn dieser Schuldlosigkeit des reinen Willens in Absicht auf andere, deren Handlungen und Gesinnungen wir moralisch unvollkommen und fehlerhaft finden, verdunkelt: so verliert dadurch nicht nur unsre Achtung und unser Vertrauen für diese Menschen, sondern selbst für die Menschheit und für uns selbst, wodurch dem Einfluß des reinen Willens großer Abbruch geschieht.

Um jede andere Vollkommenheit können wir den andern beneiden; nur um die moralische, als solche, nicht, weil sie als persönliche Eigenschaft des Menschen und als Charakter der Menschheit uns das Bewußtseyn unsrer eignen Menschenwürde belebt, und mit dem Bewußtseyn eigner Schuldlosigkeit und des gleichen Werthes in Absicht auf reinen Willen verbunden ist, die allen Neid unmöglich macht.

Wenn wir das Bewußtseyn unsrer Schuldlosigkeit dadurch wegvernünfteln, daß wir den moralisch zweckwidrigen Einfluß gegenwärtiger Zeitumstände auf Rechnung der ehemals vernachläßigten Selbstbildung unsres Charakters schreiben, so werden wir — wenn uns kein Affekt am weitern Denken hindert — bald genug inne, daß wir nur die Schuld auf eine frühere Zeit zurückgeschoben haben, für die aber eben dieselbe Entschuldigung, wie für die eben verflossene Zeit, paßt.

Wenn wir aber gleich in Absicht auf der reinen Willen, so wie in Absicht auf das sinnliche Wollen und Begehren uns schuldlos fühlen, weil jener nie unsittlich, d. h. gegen sich selbst würkt, dieses an und für sich von fremden Einfluß abhängt: so sprechen wir uns doch nicht selbst von aller Schuld

frey;

frey; wir setzen also voraus, daß es in unserm freyen, unabhängigen Willen stehe, den reinen Willen überall geltend zu machen in unsrem willkührlichen Handlen.

Wir sind uns des reinen Willens als Bestimmungsgrundes von dem höchsten Zwecke bewußt. Wir sind uns ferner unsres sinnlichen Begehrungsvermögens, als des Bestimmungsgrundes von Zwecken oder Gütern bewußt. — Aus diesem vereinten Bewußtseyn entspringt das Urtheil: „es ist prak„tisch nothwendig, d. h. dem reinen Zwecke und sei„ner Würde angemessen, daß dieser höchste, vollständige „Zweck in der Welt vollkommen erreicht werde.“

Wir interessiren uns für diesen Zweck, sobald wir ihn denken, aus Gründen des reinen Willens so sehr, daß der reine Wille, es möchte so seyn, Hoffnung wird, daß es so seyn werde. Wir sind uns also des reinen Wunsches und der reinen Hoffnung bewußt, daß der reine Wille seinen Zweck immer vollkommener erreichen werde. Jede Erfahrung von dem Einflusse dieses Willens beglaubigt diese Hoffnung.

Wir sind uns aber auch bewußt, daß wir keine, aus der Natur des reinen Willens und des sinnlichen Begehrungsvermögen hergenommenen, Gründe besitzen, welche die völlige Gewißheit des endlichen totalen Sieges unsrer Moralischen Kraft über die andern Gemüthskräfte hervorbrächten. Jene Hoffnung ist also mit Furcht und Besorgniß gepaart. Die Hoffnung bewahrt vor Muthlosigkeit; die Furcht vor übermüthigem Leichtsinn und vor Trägheit

in

in dem Geschäfte der Realisirung unsers höchsten Zweckes.

Diese Fakta verrathen den Glauben an die Möglichkeit eines durch reines Wollen durchaus bestimmbaren Begehrens, und gehören zum vierten praktischen Problem, so wie auch die folgenden.

Wir sind uns bewußt, daß nach dem Urtheil über die Vorzüglichkeit des Zweckes, den unser reiner Wille festsetzt, vor allen Zwecken, wornach die Sinnlichkeit strebt, (von welchem Urtheil wir ebenfalls ein Bewußtseyn haben) die Erreichung des letztern der Erreichung des erstern untergeordnet seyn sollte, d. h. daß diese Unterordnung, im Bewußtseyn unsres reinen Willens, als höchst zweckmäßig vorgestellt wird. Mit andern Worten: wir sind uns bewußt, daß der reine Wille — Würdigkeit, glückselig zu seyn, uns giebt; daß hingegen der Mangel desselben diese Würdigkeit nicht giebt. Wir betrachten also, Gesinnungen und Handlungen eines vernünftigen Wesens als belohnungswürdig, so fern sie den guten Willen ausdrücken; als nicht belohnungswerth, so fern sie diesem reinen Willen nicht entsprechen; als strafwürdig, sofern sie sogar dem reinen Willen widersprechen.

Wir sind uns dessen bewußt, daß unser reiner Wille Glückseligkeit (Belohnung) und den Mangel oder die Einschränkung derselben und ihr Gegentheil, die Unglückseligkeit (Strafe) in der Welt vernünftiger Wesen so vertheilen würde, wie es die Würdigkeit mit sich brächte, wofern es nur in der Gewalt dieses mit reinem Willen begabten Wesens stünde.

Wir

Mr. Rhodes has been described as a man of many moods, and it is certainly true that he was. Sometimes he would be in the highest spirits, and would indulge in a practical joke with the greatest relish. At other times he would be moody and reserved, and would not speak to anyone for hours.

Mr. Rhodes was a man of very few words. He was not a talkative man, and he disliked those who talked too much. He was a man of action, and he preferred to do things rather than to talk about them. He was a man of great energy, and he worked very hard. He was a man of great courage, and he was not afraid of anything.

Mr. Rhodes was a man of very few friends. He was not a sociable man, and he did not like to mix with people. He was a man of great reserve, and he kept his own counsel. He was a man of great pride, and he did not like to be patronized. He was a man of great independence, and he did not like to be dependent on anyone.

Mr. Rhodes was a man of very few enemies. He was not a quarrelsome man, and he did not like to fight. He was a man of great tact, and he knew how to get on with people. He was a man of great diplomacy, and he knew how to settle disputes. He was a man of great wisdom, and he knew how to avoid trouble.

Zufolge dieser Voraussetzung, wollen und glauben wir auch, daß das freye Wesen seinem reinen Willen den sinnlich interessirten Willen gänzlich unterwerfen, sich ihn successiv durchaus unterordnen werde.

Diese Fakta beziehen sich ebenfalls auf das vierte Problem, und beweisen den Glauben an ein durch reines Wollen durchaus bestimmbares Begehren; an eine in aller Rücksicht mögliche, unendliche Annäherung zur totalen Abhängigkeit des sinnlichen Begehrungsvermögens von dem Gesetze des reinen Willens. Dieser Glaube hilft sich selbst und seinen nächsten Gegenstand realisiren, indem er zur Wegräumung der Hindernisse einer praktisch nothwendigen Welteinrichtung thätig macht, durch die Voraussetzung, daß es möglich, daß der sittlich bestimmte Zweck würklich erreichbar sey.

B.

Erklärung dieser moralischen Thatsachen.

Die nöthige Erklärung dieser angeführten Thatsachen, die in dem moralischen Bewußtseyn angetroffen werden, kann nicht darinn bestehen, daß man den letzten Grund aller dieser Erscheinungen angiebt, und sie dadurch vollkommen begreiflich macht; denn dieser liegt immer verborgen — sondern darinn, daß man sie auf wenige allgemeine Begriffe oder auf einen einzigen zurückführt, worinn sich diese mannigfaltigen Phänomene vereinigen, und wodurch ihre Verbindung verständlich wird.

Dieser Begriff ist der Begriff von Freyheit, dessen wesentliches Merkmahl ist: Unabhängig-

keit, Nicht-bestimmt werden, Selbstbestimmung.

Freyheit in verschiedenem Sinne.

Diese Unabhängigkeit oder Freyheit kann aber auf verschiedene Weise gedacht werden:

1) (der Quantität nach) als comparativ, oder als absolut, im Gegensatze des comparativen.

Absolut frey ist etwas, was und in so fern es überall von nichts abhängt, durch nichts bestimmt wird, durchaus nur selbst bestimmt.

Comparativ frey, was und in so fern etwas nur nicht von dem oder ienem abhängt, nur gewisse Bestimmungen empfängt, und nur in gewisser Beziehung selbst bestimmt.

2) (der Qualität nach) als beschränkt frey, oder unbeschränkt frey.

Beschränkte Freyheit kommt einem Vermögen zu handeln zu, das in einer Rücksicht frey, unbestimmbar, in einer andern Rücksicht nicht frey, sondern bestimmbar ist; oder einem Wesen, das zwar ein selbstbestimmendes, aber auch ein bestimmbares Vermögen besitzt.

Unbeschränkte Freyheit ist die Caussalität eines Vermögens, welches schlechterdings selbstbestimmend und unbestimmbar ist; oder die Caussalität eines Wesens, welches nur ein selbstbestimmendes, und kein bestimmbares Vermögen zu handlen besitzt.

3) (der

3) (der Relation nach) als gesetzmäßig frey, oder gesetzlos frey.

Gesetzmäßige Freyheit ist diejenige Unbestimmbarkeit des Handelns, deren Effekt, d. h. deren Handlung sich auf irgend einige Weise nach Vernunftgesetzen bestimmt denken lassen *).

Gesetzlose Freyheit wäre das Vermögen der Unbestimmbarkeit zum Handlen, dessen Wirkungen auf keine Weise den Vernunftgesetzen gemäß gedacht werden könnten. Endlich

4) (der Modalität nach) kann Freyheit ein Gegenstand des Wissens oder des Glaubens oder des Meynens seyn. Dieser Unterschied betrifft nicht die Freyheit selbst, sondern nur ihr Verhältniß zu unsrem Erkenntnißvermögen.

In welchem Sinne und in wie fern führen die angegebnen Data des sittlichen Bewußtseyns auf Freyheit? und welche entgegengesetzte Vorstellungsarten

*) In dem Begriff einer gesetzmäßigen Freyheit liegt es weder, daß sie nach diesem oder jenem Gesetze, z. B. dem Verstandesgesetze der Causalität in der Zeit, gedacht werden dürfe, noch daß die freye Handlung von einem Gesetze als seinem realen Bestimmungsgrunde abhänge, noch daß ein Gesetz die freye Handlung in nothwendiger Verbindung mit einem Bestimmungsgrunde vorstelle — welches alles dem Grundbegriffe von Freyheit widersprechen würde. Auch die Vorstellung eines Gesetzes kann nicht als Bestimmungsgrund der freyen Handlung gedacht werden, ohne ihr Wesen zu zerstören. — Gesetzmäßig ist die Freyheit, wenn die freye Handlung mit ihrem Erfolge nothwendig zusammenhängt.

von dem menschlichen Handlungsvermögen werden eben dadurch verworfen?

Der reine Wille ist absolut unumschränkt, und gesetzmäßig frey.

Die erste Klasse von Erscheinungen, die zum ersten und zweyten praktischen Problem gehört, entscheidet für das Daseyn eines reinen Willens, als einer Thatsache im Bewußtseyn. Das sittliche Wollen, als solches, (sensu reduplicatiuo) ist aber rein, d. h. unabhängig von sinnlichen Bestimmungsgründen. Das Vermögen eines reinen Willens, d. i. die reine praktische Vernunft ist also frey — von dem Einflusse sinnlicher Vorstellungen und Gefühle.

In so fern ich dabey stehen bleibe, wird diese Freyheit der Vernunft als eine comparative betrachtet, nehmlich in Beziehung auf sinnliche Bestimmungen, welche dadurch ausgeschlossen werden. In so fern aber bey dem moralischen Wollen das Bewußtseyn aller Bestimmungsgründe wegfällt, in so fern es ein ganz unbedingtes Wollen ist (ohne weil und wenn): in so fern ist die Freyheit der praktischen Vernunft absolut, eine gänzliche Unabhängigkeit des sittlichen Wollens und Handlens von allem Bestimmtwerden.

Die Vernunft, als Vernunft, ist unbeschränkt frey, sie ist für sich selbst in keiner Rücksicht bestimmbar. Ein Wesen, das reine Vernunft besitzt ist in so fern unbeschränkt frey. Also auch der Mensch, als rein vernünftiges Wesen betrachtet. Ein Wesen, das unendliche reine Vernunft

ist,

Du Mond, du Silberschein,
Du Sternenheer,
Ihr Wolken, ziehet ein
Ins Meer!

Ihr Winde, weht mir Ruh,
Ihr Wellen, rauscht mir Schlaf,
Ihr Augen, schließt euch zu
Und ruht!

Ihr Sorgen, seid verbannt,
Ihr Schmerzen, flieht,
Ihr Wünsche, schlafet ein
Im Lied!

Ihr Träume, kommt herbei
Und wiegt mich lind
Ins Land der Phantasei
Geschwind!

Ihr Wolken, ziehet ein
Ins Meer!
Du Sternenheer,
Du Silberschein,
Du Mond, du Silberschein!

Der Wanderer.

Ich geh' zu Berg und Thale,
Ich geh' durch Feld und Wald,
Ich geh' auf schmaler Straße,
Ich geh' auf breiter Straße,
Ich geh' durch Sturm und Regen,
Ich geh' durch Sonnenschein,
Ich geh' durch Nacht und Dunkel,
Ich geh' durch Mondenschein,
Ich geh' durch Thränen,
Ich geh' durch Lachen,
Ich geh' durch Leid und Lust,
Ich geh' durch Schmerz und Freude,
Ich geh' durch Lieb' und Haß,
Ich geh' durch Tod und Leben,
Ich geh' durch Nacht zum Licht,
Ich geh' durch Licht zur Nacht,
Ich geh' durch Nacht zum Licht,
Ich geh' durch Licht zur Nacht,
Ich geh' durch Licht zur Nacht,
Ich geh' durch Nacht zum Lic

[illegible] [illegible] [illegible] [

Willen. 2) Beschränkt, weil das Begehrungsvermögen nicht bloß für Bestimmungen durch den reinen Willen, sondern auch für andere Bestimmungen empfänglich ist. 3) Gesetzmäßig, weil die Würkung dieses Einflusses der reinen Vernunft unter Regeln gebracht, nach Vernunftgesetzen gedacht werden kann. 4) Ein Gegenstand der Erfahrung, also nicht des bloßen Glaubens.

Aus diesen verschiedenen Rücksichten, woraus sich sittliche Freyheit betrachten läßt, erklärt sich das scheinbar widersprechende Bewußtseyn des Selbstbestimmens und Bestimmtwerdens, des unbeschränkten Wollens und des beschränkten Handelns, des Gesetzlosen (in so fern der bestimmende reine Wille keinen sinnlichen Gesetzen unterworfen ist) und des Gebundenen an Gesetze.

Bestimmbarkeit durch reinen Willen, oder moralisch-freye Bestimmbarkeit der Handlung, ist überhaupt die Möglichkeit, durch reinen Willen bestimmt und ihm gemäß hervorgebracht zu werden.

Logische Möglichkeit, (Gedenkbarkeit ohne Widerspruch) sittlich zu handlen, kommt jeder willkührlichen Handlung zu, so fern der Gedanke einer willkührlichen Handlung und einer sittlichen Bestimmung nie sich selbst (in abstracto) widerspricht.

Reale Möglichkeit — durch reinen Willen bestimmt zu werden, ist da, wenn die Gründe dazu vorhanden sind, nehmlich ein bestimmendes und ein bestimmbares Vermögen zu handlen.

Eine relative reale Bestimmbarkeit der Handlung durch den reinen Willen ist da, sobald in dem handelnden Subiekte nur einige Würksamkeit der praktischen Vernunft, d. h. einige sittliche Gesinnung, vorhanden ist, welche das Handlungsvermögen modificiren könnte, die aber doch vielleicht in anderer Rücksicht (relativ) unzureichend ist, andere Triebfedern zu überwinden. Absolute, reale, sittliche Bestimmbarkeit kommt (wenn man blos auf das Verhältniß des reinen zu dem sinnlichen Willen sieht) einer Handlung nur in so ferne zu, als zu ihrer moralischen Bestimmung schlechterdings und in aller Rücksicht hinreichende Gründe vorhanden sind. Wo diese letztere vorhanden ist, da wird die Handlung auch würklich dem Sittengesetze gemäß bestimmt, und kann schlechterdings nicht gesetzwidrig werden.

Moralische Freyheit, so weit sie aus den angegebenen Thatsachen erweislich ist, betrachten wir als den Grund der realen Möglichkeit, alle unsre Handlungen sittlich zu bestimmen. — Diese Möglichkeit ist aber nach dem Folgenden nur relativ.

Schranken der moralischen Freyheit.

Die dritte Klasse von Erscheinungen beweist faktisch, daß unser Begehren und Handlen nicht durchaus sittlich, d. h. durch reinen Willen bestimmt wird.

Die Würklichkeit nichtmoralischer sowohl als unmoralischer Gesinnungen und Handlungen beweist unmittelbar ihre Möglichkeit.

Die

Die Möglichkeit nichtmoralischer und unmoralischer Handlungen kann nicht in eben demjenigen zureichend gegründet seyn, worinn sich die Möglichkeit sittlicher Gesinnungen und Handlungen gründet — also nicht in der moralischen Freyheit des Menschen, sondern entweder in dem Mangel oder in dem unterlassenen Gebrauche derselben. Da nun die moralische Freyheit faktisch erwiesen ist, so kann dieser Mangel (als die Ursache der nichtmoralischen Handlung) nicht als absolut, sondern nur als Schranke gedacht werden.

Die moralische Freyheit des Menschen ist also beschränkt d. h. sie erscheint in der nächsten Reflexion über die Thatsache der Existenz nicht sittlicher und unsittlicher Handlungen als gewissen Schranken unterworfen. Die Gesinnung und Handlung des Menschen ist also nicht absolut bestimmbar durch den reinen Willen. *)

Wenn also die moralische Freyheit des Menschen absolut genannt wird, so geschieht dieß nur im Gegensatz von einer comparativen Freyheit, von der Unabhängigkeit von gewissen Bestimmungs-

*) Aber gleichwohl steht es in unsrer Gewalt, es für alle Fälle schlechthin zu entscheiden, ob unsre Gesinnung und Handlung durch reinen oder sinnlichen Willen bestimmt werden soll, vermittelst eines freyen Vermögens für den Gebrauch aller Vermögen, oder eines Vermögens, die obersten Bestimmungsgründe der würklichen Handlungen selbst zu bestimmen.

written, and the Epistle to the Hebrews is not mentioned.

ERRATUM.

Page 188, line 3 from the bottom, for "Mr. Bruce" read "Mr. Wood." Mr. Bruce's account of the Troad is very much inferior to that of Mr. Wood, and I am sorry that I have been misled by it in any instance. Mr. Wood's account of the Troad is the most accurate and satisfactory that has been published. He has corrected the errors of Strabo, and of all the ancient geographers, and has left little room for the conjectures of the moderns. He has also given a very accurate plan of the Troad, which I have not seen in any other publication. Mr. Wood's account of the Troad is contained in his "Inquiry concerning the Ancient Troad," published in 1797.

mung, welche das sinnliche Begehrungsvermögen von eigenthümlich sinnlichen Gegenständen, zu derjenigen Bestimmung, die es durch den reinen Willen erhält; theils des unterlassenen Gebrauches, welchen die Person (der Mensch) von der Vernunft und sittlichen Freyheit macht. — Dieses setzt aber ein höheres Vermögen der Person voraus, dem selbst das sittliche Freyheitsvermögen (als Erscheinung) untergeordnet ist, und welches erst weiter unten, als ein Obiekt des sittlichen Glaubens, dargethan werden kann.

Moralische Freyheit, wie einige sie erklären, als ein unumschränktes Vermögen der Vernunft, alle Handlungen eines vernünftigen Wesens zu bestimmen, kann man sich zwar ohne Widerspruch denken, aber nur als Eigenschaft eines uneingeschränkten, unendlichen Wesens, der Gottheit. — Wenn man aber von menschlicher moralischer Freyheit spricht: so muß man durchaus auf die besondern Verhältnisse vernünftig-sinnlicher, freymechanischer Wesen Rücksicht nehmen. Thut man aber dieses, und betrachtet die Natur des Menschen im Ganzen, so lehrt Erfahrung, daß es ganz unläugbar solche Zustände dieser Natur giebt, wo der Gebrauch der moralischen Freyheit aufhört. — Gränzen der Freyheit haben auch alle Vertheidiger derselben von jeher angenommen; selbst diejenigen nicht ausgenommen, welche von einem unbegränzten oder unumschränkten Vermögen, sittlich zu handlen, sprechen. Allein auch da, wo die von unsrer Willkühr unabhängigen Gränzen der Freyheit selbst nicht in Anschlag kommen, giebt es noch Gränzen des Gebrauches der sittlichen Freyheit, welche

che von unsrem freyen Willen abhängen, und deren Folgen uns also als selbstverschuldet zugerechnte werden können. *)

Die Schranken der moralischen Freyheit sind nicht Schranken der Gültigkeit des Sittengesetzes. Diese Gültigkeit beruht auf dem unwandelbaren, und in seiner Beziehung auf willkührliche Handlungen durchaus unbeschränkten reinen Willen. Die praktische Nothwendigkeit, d. h. die höchste Zweckmäßigkeit gut zu handlen, und die Angemessenheit solcher Handlungen zu dem Naturgesetze des reinen Willens, wird durch nichts aufgehoben oder beschränkt.

In dem Gewissen offenbahret sich diese Allgemeingültigkeit durch die nicht wegzuvernünftelnden Vorwürfe bey ieder unsittlichen Handlung, Wenn auch unsre moralische Freyheit für einen bestimmten Fall nicht hingereicht haben sollte, um sittlich gut zu handlen: so hätte sie doch dazu hinreichen sollen und können. Wir hätten diese Schranken absolut wegräumen sollen und können.

Merkmahle des Begriffs von moralischer Freyheit.

Bey der weitern Entwickelung des Begriffes von moralischer Freyheit, entdecken wir folgende Merk-

*) Vergl. d. Recens. der ersten Ausg. dieser Moralphilos. in der Jenaischen Allg. Lit. Zeitung v. J. 1791. Num. 108.

Merkmahle: Willkühr, freye Willkühr, und reine praktische Vernunft.

(1) Willkühr.

Handlungen der moralischen Freyheit sind willkührlich.

Willkühr (arbitrium) ist das Vermögen, nach Vorstellung zu handlen. Daß Bewußtseyn der moralischen Freyheit entscheidet für Gründe in dem Subiekte, und gegen diejenigen, welche ausser demselben liegen.

Willkühr ist comparative Freyheit von dem zwingenden Einflusse materieller Dinge.

Die Läugnung der Willkühr, oder die Behauptung der Nothwendigkeit aller menschlichen Handlungen zufolge den Bewegungsgesetzen der Materie, heißt materieller Mechanismus, oder Fatalismus. Er läuft der Erfahrung zuwider, und hebt alle Sittlichkeit gänzlich auf.

Die Willkühr hat Grade, wie das Leben überhaupt. Je mehr etwas als blosse Materie würkt, ie weniger Willkühr kömmt ihm zu.

(2) Freye Willkühr.

Moralische Freyheit setzt praktische Freyheit überhaupt voraus.

Die

Die innern Gründe, — wovon willkührliche Handlungen abhängen, können seyn entweder lediglich die unmittelbaren Eindrücke der Vorstellung eines Objekts auf das sinnliche Begehrungsvermögen — thierische Willkühr, arbitrium brutum; oder verständige und vernünftige Ueberlegungen und Bewegursachen — freye sinnliche Willkühr, arbitrium sensitiuum liberum, praktische Freyheit, Unabhängigkeit von dem allgemein zwingenden Einflusse thierischer Gefühle.

Das moralische Bewußtseyn entscheidet für das letztere.

Eine Philosophie, welche die Nothwendigkeit aller menschlichen Handlungen aus thierischem Instinkt behauptet, heißt thierischer Fatalismus, und ist eben so erfahrungswidrig, als der Moral nachtheilig.

Die freye Willkühr hat, der Erfahrung gemäß, ihre Stufen. Der Einfluß des Verstandes und der Vernunft auf unsre Entschlüsse und Handlungen kann zunehmen; die Abhängigkeit von dem unmittelbar thierischen Antriebe kann abnehmen; das sinnlich vernünftige Wesen (der Mensch) kann geschikter und klüger, d. h. praktisch verständiger und empirisch vernünftiger werden.

(3) Reine praktische Vernunft.

Moralische Freyheit setzt reine praktische Vernunft voraus.

Die

Die Vernunftgründe, wovon die freye Willkühr bestimmt wird, lassen sich ihrer Beschaffenheit nach näher angeben. Es sind nehmlich entweder lediglich und allein Gründe der empirischen Vernunft, d. i. der Vernunft, so fern sie von sinnlichen Erfahrungen im Schließen ausgeht, und zu sinnlich bestimmten Zwecken die Kenntniß der Mittel und Entwürfe hergiebt, die unsern Willen bestimmen — empirisch praktische Freyheit; oder es können auch reine Vernunftideen ein Wollen hervorbringen, oder doch dasselbe modificiren — reine praktische Vernunft.

Unser Bewußtseyn lehrt uns zwar daß wir größtentheils nur einen Einfluß der empirischen Vernunft auf die Wahl der Mittel erfahren, die uns zu Erreichung unsrer sinnlich erzeugten Absichten dienlich scheinen, und daß zu ieder Handlung unsres Willens uns ein gewisser Stoff zur Behandlung durch die Sinnlichkeit gegeben werden, und daß wir dadurch erst zur Thätigkeit überhaupt angereizt werden müssen. Allein das Bewußtseyn des moralischen Gesetzes, als einer Triebfeder unsres Willens, überzeugt uns dennoch, daß die Vernunft für sich selbst auch fähig sey, nach ihren eignen, reinen, nicht sinnlichen Ideen den Willen zu bestimmen; daß der Zweck einer vernünftigen Handlungsweise schon für sich selbst, ohne weitere Absicht auf sinnliche Zwecke, uns interessire, und daß das eigentliche Wollen, seiner Form (Wesen) nach, durch etwas bestimmt werde, was von allem sinnlichen Eindrucke und Obiekte der Begierde verschieden ist.

Die praktische Freyheit des Menschen ist eben dadurch eine moralische Freyheit, daß das Begehren durch reine Vernunft bestimmbar ist, und daß der Bestimmungsgrund unsrer Handlung selbst von dem Zwecke der empirischen Vernunft nicht schlechterdings abhängt.

Auch diese moralische Freyheit hat ihre Grade; denn wir können weiser und sittlich besser, d. h. moralisch freyer werden.

Die Läugnung der moralischen Freyheit, und die Behauptung, daß wir schlechterdings nur durch Gründe der sinnlich angewandten Vernunft, also durch sinnliche, aber vernünftig gedachte Zwecke zu unsern Handlungen bestimmt und genöthigt würden, heißt sinnlicher Fatalismus — ein System, dem die Eudämonisten in der Sittenlehre zugethan sind, das aber dem reinen Bewußtseyn des Sittengesetzes widerspricht, und sich mit Grundsätzen einer reinen Sittenlehre durchaus nicht vereinigen läßt.

Ob es einen bösen Willen und ein böses Begehrungsvermögen gebe?

Jene Fakta beweisen ferner, daß es in der menschlichen Natur weder einen an und für sich boshaften Willen, d. h. ein ursprüngliches Prinzip das zu wollen, was mit dem Sittengesetz streitet, weil es demselben entgegen ist, noch ein böses Begehrungsvermögen, d. h. eine der Sinnlichkeit wesentlich eigne und dem Sittengesetz direkt widerstreitende Bestimmung zum Handlen gebe. Wir finden also in unserer Natur keinen ursprünglich innern Bestimmungsgrund, das Böse zu wollen und zu thun.

Eben

Mr. Mede, Mr. Hall, Mr. Gataker, Mr. Hammond, Mr. Pierce, Mr. Whitby, Mr. Lowman, Mr. Peirce, Mr. Mann, Mr. Hallet, Mr. Benson, Mr. Chandler, Mr. Foster, Mr. Jones, Mr. Wells, Mr. Sykes, Mr. Jackson, Mr. Hutchinson, Mr. Bedford, Mr. Bate, Mr. Bowyer, Mr. Bruce, Mr. Bryant, Mr. Bulkley, Mr. Burgh, Mr. Burton, Mr. Caleb Fleming, Mr. Cappe, Mr. Carpenter, Mr. Catcott, Mr. Cooke, Mr. Cooper, Mr. Crellius, Mr. Dawes, Mr. Dodwell, Mr. Dodwell, jun. Mr. Duchal, Mr. Edwards, Mr. Farmer, Mr. Fleming, Mr. Forster, Mr. Gilbert, Mr. Glover, Mr. Gordon, Mr. Grove, Mr. Harmer, Mr. Harris, Mr. Hartley, Mr. Hawkins, Mr. Hawkins, Mr. Hayward, Mr. Hey, Mr. Hill, Mr. Hollis, Mr. Hopkins, Mr. Hunter, Mr. Jebb, Mr. Jones, Mr. Kenrick, Mr. Kippis, Mr. Lardner, Mr. Law, Mr. Lee, Mr. Lindsey, Mr. Lloyd, Mr. Maclaine, Mr. Madan, Mr. Manning, Mr. Mason, Mr. Merivale, Mr. Michell, Mr. Morgan, Mr. Morgan, Mr. Morgan

Sir Walter. Ay, and you shall see him, and that too
before you sleep, or I'll not call myself a knight.
Sir Andrew. I'll not be seen, or if I be, I'll deny him.
If I do not, call me a cockney.
Sir Walter. Why, I hope you will not be afraid?
Sir Andrew. Not of him, but my mother's tongue,
and all the maids in the parish.
Sir Walter. Well, sir, for your comfort, assure your-
self, I will not discover you.
Sir Andrew. Give me your hand, I'll be your ward-
robe.
Sir Walter. Then hither boy; all my directions
instruct thee to.
Sir Andrew. Now, Sir Walter, I'll be ruled by you.
Sir Walter. Why, then, I'll tell you, sir, I'll have
you take the air of the back-side, where you may
securely meet with the wenches, and shun the hall,
where you will be soon discovered.
Sir Andrew. Well, sir, I'll be advised by you.
Sir Walter. Why, then, I'll tell you, sir, I'll have
you take the air of the back-side, where you may
securely meet with the wenches, and shun the hall,
where you will be soon discovered.
Sir Andrew. Well, sir, I'll be advised by you.
Sir Walter. Why, then, I'll tell you, sir, I'll have
you take the air of the back-side, where you may
securely meet with the wenches, and shun the hall,
where you will be soon discovered.
Sir Andrew. Well, sir, I'll be advised by you.

lichem Mysticismus oder Schwärmerey. Diese behauptet also eine transscendente Freyheit.

Aller zur Behandlung gegebene Stoff ist sinnlicher Natur, rührt von Gegenständen der Sinnlichkeit her, und wird nach Gesetzen der Sinnlichkeit aufgenommen.

Unsre moralische Freyheit ist also eine sinnlich angewandte Freyheit.

—

Die entgegenstehende Behauptung eines übersinnlich mitgetheilten Stoffes und Anreitzes zum Handlen, führt nothwendig zu der andern Behauptung, daß wir durch praktische Vernunft diese übernatürlichen Einflusse nicht selbstthätig modificiren können, weil der Einfluß der Vernunft zwar sinnliche Bestimmungen nach bekannten Gesetzen der Sinnlichkeit modificiren kann, die Gesetze übernatürlicher einwürkender Kräfte hingegen natürlich unbekannt sind, und also keine moralisch zweckmäßige Modifikation durch vernünftige Selbstthätigkeit zulassen.

Dieß wäre mystischer, schwärmerischer, unsittlicher Fatalismus, wohin z. B. die Behauptung von Versuchungen des Teufels gehört. Durch diesen wird nun abermahls ein sittlich seynsollender schwärmerischer Fatalismus und Mechanismus zum Guten — veranlaßt.

Metaphysische Freyheit.

Führen wir den Begriff von moralischer Freyheit als einen Begriff der sittlichen Erfahrung, auf

metaphysische Merkmahle zurück, wodurch derselbe von der reinen theoretischen Vernunft gedacht werden kann, so gelangen wir zu der Idee von absoluter metaphysischer Freyheit.

Absolute Freyheit ist soviel, als ein Vermögen unbedingter Caussalität. Dieser Begriff ist vernünftig denkbar. Man verbindet nur den Verstandesbegriff von Würksamkeit (Caussalität) mit der Vernunftidee des Unbedingten, als Merkmahle Eines Begriffes. Diese Vereinigung — unbedingte Würksamkeit — enthält nichts innerlich Unmögliches, Widersprechendes.

Eine freye, unbedingte Handlung, als solche, ist für uns unerklärbar und unbegreiflich. Denn wir erklären und begreifen eine geschehene Handlung durch die Bedingung, wovon sie abhängt. Was nun keine Bedingung hat, das Unbedingte — ist eben darum für uns unerklärbar und unbegreiflich.

Unbedingte Caussalität ist überhaupt: reine Selbstbestimmung zu handeln, die nicht bestimmt wird; auf eine sinnlich wahrnehmbare Begebenheit bezogen, ist sie — ein Vermögen, eine Handlung schlechthin anzufangen. Eine bedingte Caussalität dagegen wird bestimmt, und fängt nicht absolut an zu würken.

Unser sinnliches Begehrungsvermögen ist nicht absolut frey, denn es wird zu einer gewissen Würkung bestimmt, es sey durch eigenthümlich sinnliche Gegenstände, oder durch einen Akt des reinen Willens, der darauf einfließt. Seine Caussalität ist

Thou hast made me a vagabond and a runagate in the earth, and it shall come to pass that every one that findeth me shall slay me.

And the Lord said unto him, Therefore whosoever slayeth Cain, vengeance shall be taken on him sevenfold. And the Lord set a mark upon Cain, lest any finding him should kill him.

And Cain went out from the presence of the Lord, and dwelt in the land of Nod, on the east of Eden.

And Cain knew his wife, and she conceived and bare Enoch: and he builded a city, and called the name of the city after the name of his son Enoch.

And unto Enoch was born Irad: and Irad begat Mehujael: and Mehujael begat Methusael: and Methusael begat Lamech.

And Lamech took unto him two wives: the name of the one was Adah, and the name of the other Zillah.

And Adah bare Jabal: he was the father of such as dwell in tents, and of such as have cattle.

And his brother's name was Jubal: he was the father of all such as handle the harp and organ.

And Zillah, she also bare Tubal-cain, an instructer of every artificer in brass and iron: and the sister of Tubal-cain was Naamah.

And Lamech said unto his wives, Adah and Zillah, Hear my voice; ye wives of Lamech, hearken unto my speech: for I have slain a man to my wounding, and a young man to my hurt.

If Cain shall be avenged sevenfold, truly Lamech seventy and sevenfold.

And Adam knew his wife again; and she bare a son, and called his name Seth: For God, said she, hath appointed me another seed instead of Abel, whom Cain slew.

And to Seth, to him also there was born a son; and he called his name Enos: then began men to call upon the name of the Lord.

This is the book of the generations of Adam. In the day that God created man, in the likeness of God made he him;

Male and female created he them, and blessed them, and called their name Adam, in the day when they were created.

And Adam lived an hundred and thirty years, and begat a son in his own likeness, after his image, and called his name Seth:

And the days of Adam after he had begotten Seth were eight hundred years: and he begat sons and daughters:

And all the days that Adam lived were nine hundred and thirty years: and he died.

And Seth lived an hundred and five years, and begat Enos:

And Seth lived after he begat Enos eight hundred and seven years, and begat sons and daughters:

And all the days of Seth were nine hundred and twelve years: and he died.

And Enos lived ninety years, and begat Cainan:

And Enos lived after he begat Cainan eight hundred and fifteen years, and begat sons and daughters:

And all the days of Enos were nine hundred and five years: and he died.

And Cainan lived seventy years and begat Mahalaleel:

And Cainan lived after he begat Mahalaleel eight hundred and forty years, and begat sons and daughters:

And all the days of Cainan were nine hundred and ten years: and he died.

And Mahalaleel lived sixty and five years, and begat Jared:

And Mahalaleel lived after he begat Jared eight hundred and thirty years, and begat sons and daughters:

And all the days of Mahalaleel were eight hundred ninety and five years: and he died.

And Jared lived an hundred sixty and two years, and he begat Enoch:

And Jared lived after he begat Enoch eight hundred years, and begat sons and daughters:

And all the days of Jared were nine hundred sixty and two years: and he died.

And Enoch lived sixty and five years, and begat Methuselah:

And Enoch walked with God after he begat Methuselah three hundred years, and begat sons and daughters:

And all the days of Enoch were three hundred sixty and five years:

And Enoch walked with God: and he was not; for God took him.

And Methuselah lived an hundred eighty and seven years, and begat Lamech:

And Methuselah lived after he begat Lamech seven hundred eighty and two years, and begat sons and daughters:

And all the days of Methuselah were nine hundred sixty and nine years: and he died.

And Lamech lived an hundred eighty and two years, and begat a son:

And he called his name Noah, saying, This same shall comfort us concerning our work and toil of our hands, because of the ground which the Lord hath cursed.

And Lamech lived after he begat Noah five hundred ninety and five years, and begat sons and daughters:

And all the days of Lamech were seven hundred seventy and seven years: and he died.

And Noah was five hundred years old: and Noah begat Shem, Ham, and Japheth.

And it came to pass when men began to multiply on the face of the earth, and daughters were born unto them,

That the sons of God saw the daughters of men that they were fair; and they took them wives of all which they chose.

And the Lord said, My spirit shall not always strive with man, for that he also is flesh: yet his days shall be an hundred and twenty years.

There were giants in the earth in those days; and also after that, when the sons of God came in unto the daughters of men, and they bare children to them, the same became mighty men which were of old, men of renown.

And God saw that the wickedness of man was great in the earth, and that every imagination of the thoughts of his heart was only evil continually.

And it repented the Lord that he had made man on the earth, and it grieved him at his heart.

And the Lord said, I will destroy man whom I have created from the face of the earth; both man, and beast, and the creeping thing, and the fowls of the air; for it repenteth me that I have made them.

But Noah found grace in the eyes of the Lord.

These are the generations of Noah: Noah was a just man and perfect in his generations, and Noah walked with God.

And Noah begat three sons, Shem, Ham, and Japheth.

The earth also was corrupt before God, and the earth was filled with violence.

And God looked upon the earth, and behold, it was corrupt; for all flesh had corrupted his way upon the earth.

And God said unto Noah, The end of all flesh is come before me; for the earth is filled with violence through them; and behold, I will destroy them with the earth.

Make thee an ark of gopher wood; rooms shalt thou make in the ark, and shalt pitch it within and without with pitch.

And this is the fashion which thou shalt make it of: The length of the ark shall be three hundred cubits, the breadth of it fifty cubits, and the height of it thirty cubits.

A window shalt thou make to the ark, and in a cubit shalt thou finish it above; and the door of the ark shalt thou set in the side thereof; with lower, second, and third stories shalt thou make it.

And, behold, I, even I, do bring a flood of waters upon the earth, to destroy all flesh, wherein is the breath of life, from under heaven; and every thing that is in the earth shall die.

But with thee will I establish my covenant; and thou shalt come into the ark, thou, and thy sons, and thy wife, and thy sons' wives with thee.

And of every living thing of all flesh, two of every sort shalt thou bring into the ark, to keep them alive with thee; they shall be male and female.

Of fowls after their kind, and of cattle after their kind, of every creeping thing of the earth after his kind, two of every sort shall come unto thee, to keep them alive.

And take thou unto thee of all food that is eaten, and thou shalt gather it to thee; and it shall be for food for thee, and for them.

Thus did Noah; according to all that God commanded him, so did he.

And the Lord said unto Noah, Come thou and all thy house into the ark; for thee have I seen righteous before me in this generation.

Of every clean beast thou shalt take to thee by sevens, the male and his female: and of beasts that are not clean by two, the male and his female.

Of fowls also of the air by sevens, the male and the female; to keep seed alive upon the face of all the earth.

For yet seven days, and I will cause it to rain upon the earth forty days and forty nights; and every living substance that I have made will I destroy from off the face of the earth.

And Noah was six hundred years old when the flood of waters was upon the earth.

And Noah went in, and his sons, and his wife, and his sons' wives with him, into the ark, because of the waters of the flood.

Of clean beasts, and of beasts that are not clean, and of fowls, and of every thing that creepeth upon the earth,

There went in two and two unto Noah into the ark, the male and the female, as God had commanded Noah.

And it came to pass after seven days, that the waters of the flood were upon the earth.

In the six hundredth year of Noah's life, in the second month, the seventeenth day of the month, the same day were all the fountains of the great deep broken up, and the windows of heaven were opened.

And the rain was upon the earth forty days and forty nights.

In the self same day entered Noah, and Shem, and Ham, and Japheth, the sons of Noah, and Noah's wife, and the three wives of his sons with them, into the ark;

They, and every beast after his kind, and all the cattle after their kind, and every creeping thing that creepeth upon the earth after his kind, and every fowl after his kind, every bird of every sort.

And they went in unto Noah into the ark, two and two of all flesh, wherein is the breath of life.

And they that went in, went in male and female of all flesh, as God had commanded him: and the Lord shut him in.

And the flood was forty days upon the earth; and the waters increased, and bare up the ark, and it was lift up above the earth.

And the waters prevailed, and were increased greatly upon the earth; and the ark went upon the face of the waters.

And the waters prevailed exceedingly upon the earth; and all the high hills, that were under the whole heaven, were covered.

Fifteen cubits upward did the waters prevail; and the mountains were covered.

And all flesh died that moved upon the earth, both of fowl, and of cattle, and of beast, and of every creeping thing that creepeth upon the earth, and every man:

All in whose nostrils was the breath of life, of all that was in the dry land, died.

And every living substance was destroyed which was upon the face of the ground, both man, and cattle, and the creeping things, and the fowl of the heaven; and they were destroyed from the earth: and Noah only remained alive, and they that were with him in the ark.

And the waters prevailed upon the earth an hundred and fifty days.

And God remembered Noah, and every living thing, and all the cattle that was with him in the ark: and God made a wind to pass over the earth, and the waters assuaged;

The fountains also of the deep and the windows of heaven were stopped, and the rain from heaven was restrained;

And the waters returned from off the earth continually: and after the end of the hundred and fifty days the waters were abated.

And the ark rested in the seventh month, on the seventeenth day of the month, upon the mountains of Ararat.

And the waters decreased continually until the tenth month: in the tenth month, on the first day of the month, were the tops of the mountains seen.

And it came to pass at the end of forty days, that Noah opened the window of the ark which he had made:

And he sent forth a raven, which went forth to and fro, until the waters were dried up from off the earth.

Also he sent forth a dove from him, to see if the waters were abated from off the face of the ground;

But the dove found no rest for the sole of her foot, and she returned unto him into the ark, for the waters were on the face of the whole earth: then he put forth his hand, and took her, and pulled her in unto him into the ark.

And he stayed yet other seven days; and again he sent forth the dove out of the ark;

And the dove came in to him in the evening, and, lo, in her mouth was an olive leaf pluckt off: so Noah knew that the waters were abated from off the earth.

And he stayed yet other seven days; and sent forth the dove; which returned not again unto him any more.

And it came to pass in the six hundredth and first year, in the first month, the first day of the month, the waters were dried up from off the earth: and Noah removed the covering of the ark, and looked, and, behold, the face of the ground was dry.

And in the second month, on the seven and twentieth day of the month, was the earth dried.

And God spake unto Noah, saying,

Go forth of the ark, thou, and thy wife, and thy sons, and thy sons' wives with thee.

Bring forth with thee every living thing that is with thee, of all flesh, both of fowl, and of cattle, and of every creeping thing that creepeth upon the earth; that they may breed abundantly in the earth, and be fruitful, and multiply upon the earth.

And Noah went forth, and his sons, and his wife, and his sons' wives with him:

Every beast, every creeping thing, and every fowl, and whatsoever creepeth upon the earth, after their kinds, went forth out of the ark.

And Noah builded an altar unto the Lord; and took of every clean beast, and of every clean fowl, and offered burnt offerings on the altar.

And the Lord smelled a sweet savour; and the Lord said in his heart, I will not again curse the ground any more for man's sake; for the imagination of man's heart is evil from his youth; neither will I again smite any more every thing living, as I have done.

While the earth remaineth, seedtime and harvest, and cold and heat, and summer and winter, and day and night shall not cease.

And God blessed Noah and his sons, and said unto them, Be fruitful, and multiply, and replenish the earth.

And the fear of you and the dread of you shall be upon every beast of the earth, and upon every fowl of the air, upon all that moveth upon the earth, and upon all the fishes of the sea; into your hand are they delivered.

Every moving thing that liveth shall be meat for you; even as the green herb have I given you all things.

But flesh with the life thereof, which is the blood thereof, shall ye not eat.

And surely your blood of your lives will I require; at the hand of every beast will I require it, and at the hand of man; at the hand of every man's brother will I require the life of man.

Whoso sheddeth man's blood, by man shall his blood be shed: for in the image of God made he man.

And you, be ye fruitful, and multiply; bring forth abundantly in the earth, and multiply therein.

And God spake unto Noah, and to his sons with him, saying,

And I, behold, I establish my covenant with you, and with your seed after you;

And with every living creature that is with you, the fowl, the cattle, and every beast of the earth with you; from all that go out of the ark, to every beast of the earth.

And I will establish my covenant with you; neither shall all flesh be cut off any more by the waters of a flood; neither shall there any more be a flood to destroy the earth.

And God said, This is the token of the covenant which I make between me and you and every living creature that is with you, for perpetual generations:

I do set my bow in the cloud, and it shall be for a token of a covenant between me and the earth.

And it shall come to pass, when I bring a cloud over the earth, that the bow shall be seen in the cloud:

And I will remember my covenant, which is between me and you and every living creature of all flesh; and the waters shall no more become a flood to destroy all flesh.

And the bow shall be in the cloud; and I will look upon it, that I may remember the everlasting covenant between God and every living creature of all flesh that is upon the earth.

And God said unto Noah, This is the token of the covenant, which I have established between me and all flesh that is upon the earth.

And the sons of Noah, that went forth of the ark, were Shem, and Ham, and Japheth: and Ham is the father of Canaan.

These are the three sons of Noah: and of them was the whole earth overspread.

And Noah began to be an husbandman, and he planted a vineyard:

And he drank of the wine, and was drunken; and he lay uncovered within his tent.

And Ham, the father of Canaan, saw the nakedness of his father, and told his two brethren without.

And Shem and Japheth took a garment, and laid it upon both their shoulders, and went backward, and covered the nakedness of their father; and their faces were backward, and they saw not their father's nakedness.

And Noah awoke from his wine, and knew what his younger son had done unto him.

And he said, Cursed be Canaan; a servant of servants shall he be unto his brethren.

And he said, Blessed be the Lord God of Shem; and Canaan shall be his servant.

God shall enlarge Japheth, and he shall dwell in the tents of Shem; and Canaan shall be his servant.

And Noah lived after the flood three hundred and fifty years.

And all the days of Noah were nine hundred and fifty years: and he died.

Now these are the generations of the sons of Noah, Shem, Ham, and Japheth: and unto them were sons born after the flood.

The sons of Japheth; Gomer, and Magog, and Madai, and Javan, and Tubal, and Meshech, and Tiras.

And the sons of Gomer; Ashkenaz, and Riphath, and Togarmah.

And the sons of Javan; Elishah, and Tarshish, Kittim, and Dodanim.

By these were the isles of the Gentiles divided in their lands; every one after his tongue, after their families, in their nations.

And the sons of Ham; Cush, and Mizraim, and Put, and Canaan.

And the sons of Cush; Seba, and Havilah, and Sabtah, and Raamah, and Sabtechah: and the sons of Raamah; Sheba, and Dedan.

And Cush begat Nimrod: he began to be a mighty one in the earth.

He was a mighty hunter before the Lord: wherefore it is said, Even as Nimrod the mighty hunter before the Lord.

And the beginning of his kingdom was Babel, and Erech, and Accad, and Calneh, in the land of Shinar.

Out of that land went forth Asshur, and builded Nineveh, and the city Rehoboth, and Calah,

And Resen between Nineveh and Calah: the same is a great city.

And Mizraim begat Ludim, and Anamim, and Lehabim, and Naphtuhim,

And Pathrusim, and Casluhim, (out of whom came Philistim,) and Caphtorim.

And Canaan begat Sidon his first born, and Heth,

And the Jebusite, and the Amorite, and the Girgasite,

And the Hivite, and the Arkite, and the Sinite,

And the Arvadite, and the Zemarite, and the Hamathite: and afterward were the families of the Canaanite spread abroad.

And the border of the Canaanite was from Sidon, as thou comest to Gerar, unto Gaza; as thou goest unto Sodom, and Gomorrah, and Admah, and Zeboim, even unto Lasha.

These are the sons of Ham, after their families, after their tongues, in their countries, and in their nations.

Unto Shem also, the father of all the children of Eber, the brother of Japheth the elder, even to him were children born.

The children of Shem; Elam, and Asshur, and Arphaxad, and Lud, and Aram.

And the children of Aram; Uz, and Hul, and Gether, and Mash.

And Arphaxad begat Salah; and Salah begat Eber.

And unto Eber were born two sons: the name of one was Peleg; for in his days was the earth divided: and his brother's name was Joktan.

And Joktan begat Almodad, and Sheleph, and Hazarmaveth, and Jerah,

And Hadoram, and Uzal, and Diklah,

And Obal, and Abimael, and Sheba,

And Ophir, and Havilah, and Jobab: all these were the sons of Joktan.

And their dwelling was from Mesha, as thou goest unto Sephar a mount of the east.

These are the sons of Shem, after their families, after their tongues, in their lands, after their nations.

These are the families of the sons of Noah, after their generations, in their nations: and by these were the nations divided in the earth after the flood.

And the whole earth was of one language, and of one speech.

And it came to pass, as they journeyed from the east, that they found a plain in the land of Shinar; and they dwelt there.

And they said one to another, Go to, let us make brick, and burn them thoroughly. And they had brick for stone, and slime had they for mortar.

And they said, Go to, let us build us a city and a tower, whose top may reach unto heaven; and let us make us a name, lest we be scattered abroad upon the face of the whole earth.

And the Lord came down to see the city and the tower, which the children of men builded.

And the Lord said, Behold, the people is one, and they have all one language; and this they begin to do: and now nothing will be restrained from them, which they have imagined to do.

Go to, let us go down, and there confound their language, that they may not understand one another's speech.

So the Lord scattered them abroad from thence upon the face of all the earth: and they left off to build the city.

Therefore is the name of it called Babel; because the Lord did there confound the language of all the earth: and from thence did the Lord scatter them abroad upon the face of all the earth.

Now these are the generations of Shem: Shem was an hundred years old, and begat Arphaxad two years after the flood:

And Shem lived after he begat Arphaxad five hundred years, and begat sons and daughters.

And Arphaxad lived five and thirty years, and begat Salah:

And Arphaxad lived after he begat Salah four hundred and three years, and begat sons and daughters.

And Salah lived thirty years, and begat Eber:

And Salah lived after he begat Eber four hundred and three years, and begat sons and daughters.

And Eber lived four and thirty years, and begat Peleg:

And Eber lived after he begat Peleg four hundred and thirty years, and begat sons and daughters.

And Peleg lived thirty years, and begat Reu:

And Peleg lived after he begat Reu two hundred and nine years, and begat sons and daughters.

And Reu lived two and thirty years, and begat Serug:

And Reu lived after he begat Serug two hundred and seven years, and begat sons and daughters.

And Serug lived thirty years, and begat Nahor:

And Serug lived after he begat Nahor two hundred years, and begat sons and daughters.

And Nahor lived nine and twenty years, and begat Terah:

And Nahor lived after he begat Terah an hundred and nineteen years, and begat sons and daughters.

And Terah lived seventy years, and begat Abram, Nahor, and Haran.

Now these are the generations of Terah: Terah begat Abram, Nahor, and Haran; and Haran begat Lot.

And Haran died before his father Terah in the land of his nativity, in Ur of the Chaldees.

And Abram and Nahor took them wives: the name of Abram's wife was Sarai; and the name of Nahor's wife, Milcah, the daughter of Haran, the father of Milcah, and the father of Iscah.

But Sarai was barren; she had no child.

And Terah took Abram his son, and Lot the son of Haran his son's son, and Sarai his daughter in law, his son Abram's wife; and they went forth with them from Ur of the Chaldees, to go into the land of Canaan; and they came unto Haran, and dwelled there.

And the days of Terah were two hundred and five years: and Terah died in Haran.

Now the Lord had said unto Abram, Get thee out of thy country, and from thy kindred, and from thy father's house, unto a land that I will shew thee:

And I will make of thee a great nation, and I will bless thee, and make thy name great; and thou shalt be a blessing:

And I will bless them that bless thee, and curse him that curseth thee: and in thee shall all families of the earth be blessed.

So Abram departed, as the Lord had spoken unto him; and Lot went with him: and Abram was seventy and five years old when he departed out of Haran.

And Abram took Sarai his wife, and Lot his brother's son, and all their substance that they had gathered, and the souls that they had gotten in Haran; and they went forth to go into the land of Canaan; and into the land of Canaan they came.

And Abram passed through the land unto the place of Sichem, unto the plain of Moreh. And the Canaanite was then in the land.

And the Lord appeared unto Abram, and said, Unto thy seed will I give this land: and there builded he an altar unto the Lord, who appeared unto him.

And he removed from thence unto a mountain on the east of Bethel, and pitched his tent, having Bethel on the west, and Hai on the east: and there he builded an altar unto the Lord, and called upon the name of the Lord.

And Abram journeyed, going on still toward the south.

And there was a famine in the land: and Abram went down into Egypt to sojourn there; for the famine was grievous in the land.

And it came to pass when he was come near to enter into Egypt, that he said unto Sarai his wife, Behold now, I know that thou art a fair woman to look upon:

Therefore it shall come to pass, when the Egyptians shall see thee, that they shall say, This is his wife: and they will kill me, but they will save thee alive.

Say, I pray thee, thou art my sister: that it may be well with me for thy sake; and my soul shall live because of thee.

And it came to pass that, when Abram was come into Egypt, the Egyptians beheld the woman that she was very fair.

The princes also of Pharaoh saw her, and commended her before Pharaoh: and the woman was taken into Pharaoh's house.

And he entreated Abram well for her sake: and he had sheep, and oxen, and he asses, and menservants, and maidservants, and she asses, and camels.

And the Lord plagued Pharaoh and his house with great plagues because of Sarai Abram's wife.

And Pharaoh called Abram, and said, What is this that thou hast done unto me? why didst thou not tell me that she was thy wife?

Why saidst thou, She is my sister? so I might have taken her to me to wife: now therefore behold thy wife, take her, and go thy way.

And Pharaoh commanded his men concerning him: and they sent him away, and his wife, and all that he had.

And Abram went up out of Egypt, he, and his wife, and all that he had, and Lot with him, into the south.

And Abram was very rich in cattle, in silver, and in gold.

And he went on his journeys from the south even to Bethel, unto the place where his tent had been at the beginning, between Bethel and Hai;

Unto the place of the altar, which he had made there at the first: and there Abram called on the name of the Lord.

And Lot also, which went with Abram, had flocks, and herds, and tents.

And the land was not able to bear them, that they might dwell together: for their substance was great, so that they could not dwell together.

And there was a strife between the herdmen of Abram's cattle and the herdmen of Lot's cattle: and the Canaanite and the Perizzite dwelled then in the land.

And Abram said unto Lot, Let there be no strife, I pray thee, between me and thee, and between my herdmen and thy herdmen; for we be brethren.

Is not the whole land before thee? separate thyself, I pray thee, from me: if thou will take the left hand, then I will go to the right; or if thou depart to the right hand, then I will go to the left.

And Lot lifted up his eyes, and beheld all the plain of Jordan, that it was well watered everywhere, before the Lord destroyed Sodom and Gomorrah, even as the garden of the Lord, like the land of Egypt, as thou comest unto Zoar.

Then Lot chose him all the plain of Jordan; and Lot journeyed east: and they separated themselves the one from the other.

Abram dwelled in the land of Canaan, and Lot dwelled in the cities of the plain, and pitched his tent toward Sodom.

But the men of Sodom were wicked and sinners before the Lord exceedingly.

And the Lord said unto Abram, after that Lot was separated from him, Lift up now thine eyes, and look from the place where thou art northward, and southward, and eastward, and westward:

For all the land which thou seest, to thee will I give it, and to thy seed for ever.

And I will make thy seed as the dust of the earth: so that if a man can number the dust of the earth, then shall thy seed also be numbered.

Arise, walk through the land in the length of it and in the breadth of it; for I will give it unto thee.

Then Abram removed his tent, and came and dwelt in the plain of Mamre, which is in Hebron, and built there an altar unto the Lord.

And it came to pass in the days of Amraphel king of Shinar, Arioch king of Ellasar, Chedorlaomer king of Elam, and Tidal king of nations;

That these made war with Bera king of Sodom, and with Birsha king of Gomorrah, Shinab king of Admah, and Shemeber king of Zeboim, and the king of Bela, which is Zoar.

All these were joined together in the vale of Siddim, which is the salt sea.

Twelve years they served Chedorlaomer, and in the thirteenth year they rebelled.

And in the fourteenth year came Chedorlaomer, and the kings that were with him, and smote the Rephaims in Ashteroth Karnaim, and the Zuzims in Ham, and the Emims in Shaveh Kiriathaim,

And the Horites in their mount Seir, unto Elparan, which is by the wilderness.

And they returned, and came to Enmishpat, which is Kadesh, and smote all the country of the Amalekites, and also the Amorites, that dwelt in Hazezontamar.

And there went out the king of Sodom, and the king of Gomorrah, and the king of Admah, and the king of Zeboim, and the king of Bela (the same is Zoar); and they set the battle in array against them in the vale of Siddim;

With Chedorlaomer the king of Elam, and with Tidal king of nations, and Amraphel king of Shinar, and Arioch king of Ellasar; four kings with five.

And the vale of Siddim was full of slimepits; and the kings of Sodom and Gomorrah fled, and fell there; and they that remained fled to the mountain.

And they took all the goods of Sodom and Gomorrah, and all their victuals, and went their way.

And they took Lot, Abram's brother's son, who dwelt in Sodom, and his goods, and departed.

And there came one that had escaped, and told Abram the Hebrew; for he dwelt in the plain of Mamre the Amorite, brother of Eshcol, and brother of Aner: and these were confederate with Abram.

And when Abram heard that his brother was taken captive, he armed his trained servants, born in his own house, three hundred and eighteen, and pursued them unto Dan.

And he divided himself against them, he and his servants, by night, and smote them, and pursued them unto Hobah, which is on the left hand of Damascus.

And he brought back all the goods, and also brought again his brother Lot, and his goods, and the women also, and the people.

And the king of Sodom went out to meet him after his return from the slaughter of Chedorlaomer, and of the kings that were with him, at the valley of Shaveh, which is the king's dale.

And Melchizedek king of Salem brought forth bread and wine: and he was the priest of the most high God.

And he blessed him, and said, Blessed be Abram of the most high God, possessor of heaven and earth:

And blessed be the most high God, which hath delivered thine enemies into thy hand. And he gave him tithes of all.

And the king of Sodom said unto Abram, Give me the persons, and take the goods to thyself.

And Abram said to the king of Sodom, I have lift up mine hand unto the Lord, the most high God, the possessor of heaven and earth,

That I will not take from a thread even to a shoelatchet, and that I will not take any thing that is thine, lest thou should say, I have made Abram rich:

Save only that which the young men have eaten, and the portion of the men which went with me, Aner, Eshcol, and Mamre, let them take their portion.

After these things the word of the Lord came unto Abram in a vision, saying, Fear not, Abram: I am thy shield, and thy exceeding great reward.

And Abram said, Lord God, what wilt thou give me, seeing I go childless, and the steward of my house is this Eliezer of Damascus?

And Abram said, Behold, to me thou hast given no seed: and, lo, one born in my house is my heir.

And, behold, the word of the Lord came unto him, saying, This shall not be thine heir; but he that shall come forth out of thine own bowels shall be thine heir.

And he brought him forth abroad, and said, Look now toward heaven, and tell the stars, if thou be able to number them: and he said unto him, So shall thy seed be.

And he believed in the Lord; and he counted it to him for righteousness.

And he said unto him, I am the Lord that brought thee out of Ur of the Chaldees, to give thee this land to inherit it.

And he said, Lord God, whereby shall I know that I shall inherit it?

And he said unto him, Take me an heifer of three years old, and a she goat of three years old, and a ram of three years old, and a turtledove, and a young pigeon.

And he took unto him all these, and divided them in the midst, and laid each piece one against another: but the birds divided he not.

And when the fowls came down upon the carcases, Abram drove them away.

And when the sun was going down, a deep sleep fell upon Abram; and, lo, an horror of great darkness fell upon him.

And he said unto Abram, Know of a surety that thy seed shall be a stranger in a land that is not theirs, and shall serve them; and they shall afflict them four hundred years;

And also that nation, whom they shall serve, will I judge: and afterward shall they come out with great substance.

And thou shalt go to thy fathers in peace; thou shalt be buried in a good old age.

But in the fourth generation they shall come hither again: for the iniquity of the Amorites is not yet full.

And it came to pass that, when the sun went down, and it was dark, behold a smoking furnace, and a burning lamp that passed between those pieces.

In the same day the Lord made a covenant with Abram, saying, Unto thy seed have I given this land, from the river of Egypt unto the great river, the river Euphrates:

The Kenites, and the Kenizzites, and the Kadmonites,

And the Hittites, and the Perizzites, and the Rephaims,

And the Amorites, and the Canaanites, and the Girgashites, and the Jebusites.

Now Sarai Abram's wife bare him no children: and she had an handmaid, an Egyptian, whose name was Hagar.

And Sarai said unto Abram, Behold now, the Lord hath restrained me from bearing: I pray thee, go in unto my maid; it may be that I may obtain children by her. And Abram hearkened to the voice of Sarai.

And Sarai Abram's wife took Hagar her maid the Egyptian, after Abram had dwelled ten years in the land of Canaan, and gave her to her husband Abram to be his wife.

And he went in unto Hagar, and she conceived: and when she saw that she had conceived, her mistress was despised in her eyes.

And Sarai said unto Abram, My wrong be upon thee: I have given my maid into thy bosom; and when she saw that she had conceived, I was despised in her eyes: the Lord judge between me and thee.

But Abram said unto Sarai, Behold, thy maid is in thy hand; do to her as it pleaseth thee. And when Sarai dealt hardly with her, she fled from her face.

And the angel of the Lord found her by a fountain of water in the wilderness, by the fountain in the way to Shur.

And he said, Hagar, Sarai's maid, whence camest thou? and whither wilt thou go? And she said, I flee from the face of my mistress Sarai.

And the angel of the Lord said unto her, Return to thy mistress, and submit thyself under her hands.

And the angel of the Lord said unto her, I will multiply thy seed exceedingly, that it shall not be numbered for multitude.

And the angel of the Lord said unto her, Behold, thou art with child, and shalt bear a son, and shalt call his name Ishmael; because the Lord hath heard thy affliction.

And he will be a wild man; his hand will be against every man, and every man's hand against him; and he shall dwell in the presence of all his brethren.

And she called the name of the Lord that spake unto her, Thou God seest me: for she said, Have also here I looked after him that seeth me?

Wherefore the well was called Beerlahairoi; behold, it is between Kadesh and Bered.

And Hagar bare Abram a son: and Abram called his son's name, which Hagar bare, Ishmael.

And Abram was fourscore and six years old, when Hagar bare Ishmael to Abram.

When Abram was ninety years old and nine, the Lord appeared to Abram, and said unto him, I am the almighty God; walk before me, and be thou perfect.

And I will make my covenant between me and thee, and will multiply thee exceedingly.

And Abram fell on his face: and God talked with him, saying,

As for me, behold, my covenant is with thee, and thou shalt be a father of many nations.

Neither shall thy name any more be called Abram, but thy name shall be Abraham; for a father of many nations have I made thee.

And I will make thee exceeding fruitful, and I will make nations of thee, and kings shall come out of thee.

And I will establish my covenant between me and thee and thy seed after thee in their generations for an everlasting covenant, to be a God unto thee, and to thy seed after thee.

And I will give unto thee, and to thy seed after thee, the land wherein thou art a stranger, all the land of Canaan, for an everlasting possession; and I will be their God.

And God said unto Abraham, Thou shalt keep my covenant therefore, thou, and thy seed after thee in their generations.

This is my covenant, which ye shall keep, between me and you and thy seed after thee; Every man child among you shall be circumcised.

And ye shall circumcise the flesh of your foreskin; and it shall be a token of the covenant betwixt me and you.

And he that is eight days old shall be circumcised among you, every man child in your generations, he that is born in the house, or bought with money of any stranger, which is not of thy seed.

He that is born in thy house, and he that is bought with thy money, must needs be circumcised: and my covenant shall be in your flesh for an everlasting covenant.

And the uncircumcised man child whose flesh of his foreskin is not circumcised, that soul shall be cut off from his people; he hath broken my covenant.

And God said unto Abraham, As for Sarai thy wife, thou shalt not call her name Sarai, but Sarah shall her name be.

And I will bless her, and give thee a son also of her: yea, I will bless her, and she shall be a mother of nations; kings of people shall be of her.

Then Abraham fell upon his face, and laughed, and said in his heart, Shall a child be born unto him that is an hundred years old? and shall Sarah, that is ninety years old, bear?

And Abraham said unto God, O that Ishmael might live before thee!

And God said, Sarah thy wife shall bear thee a son indeed; and thou shalt call his name Isaac: and I will establish my covenant with him for an everlasting covenant, and with his seed after him.

And as for Ishmael, I have heard thee: Behold, I have blessed him, and will make him fruitful, and will multiply him exceedingly; twelve princes shall he beget, and I will make him a great nation.

But my covenant will I establish with Isaac, which Sarah shall bear unto thee at this set time in the next year.

And he left off talking with him, and God went up from Abraham.

And Abraham took Ishmael his son, and all that were born in his house, and all that were bought with his money, every male among the men of Abraham's house, and circumcised the flesh of their foreskin in the self same day, as God had said unto him.

And Abraham was ninety years old and nine, when he was circumcised in the flesh of his foreskin.

And Ishmael his son was thirteen years old, when he was circumcised in the flesh of his foreskin.

In the self same day was Abraham circumcised, and Ishmael his son.

And all the men of his house, born in the house, and bought with money of the stranger, were circumcised with him.

And the Lord appeared unto him in the plains of Mamre: and he sat in the tent door in the heat of the day;

And he lift up his eyes and looked, and, lo, three men stood by him: and when he saw them, he ran to meet them from the tent door, and bowed himself toward the ground,

And said, My Lord, if now I have found favour in thy sight, pass not away, I pray thee, from thy servant:

Let a little water, I pray you, be fetched, and wash your feet, and rest yourselves under the tree:

And I will fetch a morsel of bread, and comfort ye your hearts; after that ye shall pass on: for therefore are ye come to your servant. And they said, So do, as thou hast said.

And Abraham hastened into the tent unto Sarah, and said, Make ready quickly three measures of fine meal, knead it, and make cakes upon the hearth.

And Abraham ran unto the herd, and fetcht a calf tender and good, and gave it unto a young man; and he hasted to dress it.

And he took butter, and milk, and the calf which he had dressed, and set it before them; and he stood by them under the tree, and they did eat.

And they said unto him, Where is Sarah thy wife? And he said, Behold, in the tent.

And he said, I will certainly return unto thee according to the time of life; and, lo, Sarah thy wife shall have a son. And Sarah heard it in the tent door, which was behind him.

Now Abraham and Sarah were old and well stricken in age; and it ceased to be with Sarah after the manner of women.

Therefore Sarah laughed within herself, saying, After I am waxed old shall I have pleasure, my lord being old also?

And the Lord said unto Abraham, Wherefore did Sarah laugh, saying, Shall I of a surety bear a child, which am old?

Is any thing too hard for the Lord? At the time appointed I will return unto thee, according to the time of life, and Sarah shall have a son.

Then Sarah denied, saying, I laughed not; for she was afraid. And he said, Nay; but thou didst laugh.

And the men rose up from thence, and looked toward Sodom: and Abraham went with them to bring them on the way.

And the Lord said, Shall I hide from Abraham that thing which I do;

Seeing that Abraham shall surely become a great and mighty nation, and all the nations of the earth shall be blessed in him?

For I know him, that he will command his children and his household after him, and they shall keep the way of the Lord, to do justice and judgment; that the Lord may bring upon Abraham that which he hath spoken of him.

And the Lord said, Because the cry of Sodom and Gomorrah is great, and because their sin is very grievous;

I will go down now, and see whether they have done altogether according to the cry of it, which is come unto me; and if not, I will know.

And the men turned their faces from thence, and went toward Sodom: but Abraham stood yet before the Lord.

And Abraham drew near, and said, Wilt thou also destroy the righteous with the wicked?

Peradventure there be fifty righteous within the city: wilt thou also destroy and not spare the place for the fifty righteous that are therein?

That be far from thee to do after this manner, to slay the righteous with the wicked: and that the righteous should be as the wicked, that be far from thee: Shall not the Judge of all the earth do right?

And the Lord said, If I find in Sodom fifty righteous within the city, then I will spare all the place for their sakes.

And Abraham answered and said, Behold now, I have taken upon me to speak unto the Lord, which am but dust and ashes:

Peradventure there shall lack five of the fifty righteous: wilt thou destroy all the city for lack of five? And he said, If I find there forty and five, I will not destroy it.

And he spake unto him yet again, and said, Peradventure there shall be forty found there. And he said, I will not do it for forty's sake.

And he said unto him, Oh let not the Lord be angry, and I will speak: Peradventure there shall thirty be found there. And he said, I will not do it, if I find thirty there.

And he said, Behold now, I have taken upon me to speak unto the Lord: Peradventure there shall be twenty found there. And he said, I will not destroy it for twenty's sake.

And he said, Oh let not the Lord be angry, and I will speak yet but this once: Peradventure ten shall be found there. And he said, I will not destroy it for ten's sake.

And the Lord went his way, as soon as he had left communing with Abraham: and Abraham returned unto his place.

And there came two angels to Sodom at even; and Lot sat in the gate of Sodom: and Lot seeing them rose up to meet them; and he bowed himself with his face toward the ground;

And he said, Behold now, my lords, turn in, I pray you, into your servant's house, and tarry all night, and wash your feet, and ye shall rise up early, and go on your ways. And they said, Nay; but we will abide in the street all night.

And he pressed upon them greatly; and they turned in unto him, and entered into his house; and he made them a feast, and did bake unleavened bread, and they did eat.

But before they lay down, the men of the city, even the men of Sodom, compassed the house round, both old and young, all the people from every quarter:

And they called unto Lot, and said unto him, Where are the men which came in to thee this night? bring them out unto us, that we may know them.

And Lot went out at the door unto them, and shut the door after him,

And said, I pray you, brethren, do not so wickedly.

Behold now, I have two daughters which have not known man; let me, I pray you, bring them out unto you, and do ye to them as is good in your eyes: only unto these men do nothing; for therefore came they under the shadow of my roof.

And they said, Stand back. And they said again, This one fellow came in to sojourn, and he will needs be a judge: now will we deal worse with thee, than with them. And they pressed sore upon the man, even Lot, and came near to break the door.

But the men put forth their hand, and pulled Lot into the house to them, and shut to the door.

And they smote the men that were at the door of the house with blindness, both small and great: so that they wearied themselves to find the door.

And the men said unto Lot, Hast thou here any besides? son in law, and thy sons, and thy daughters, and whatsoever thou hast in the city, bring them out of this place:

For we will destroy this place, because the cry of them is waxen great before the face of the Lord; and the Lord hath sent us to destroy it.

And Lot went out, and spake unto his sons in law, which married his daughters, and said, Up, get you out of this place; for the Lord will destroy this city. But he seemed as one that mocked unto his sons in law.

And when the morning arose, then the angels

rumtappen in einem Gebiete der Dinge an sich selbst, wo wir nichts finden können, weil wir da nichts zu suchen haben. Diese Frage ist eigentlich transscendent.

Die absolute, unbedingte Würksamkeit des reinen Willens schließt nicht wesentlich in sich die Merkmahle der unbedingten Existenz frey handelnder Wesen, noch der Unendlichkeit, noch der absoluten Unabhängigkeit von allen äussern Bedingungen, noch auch der Grundlosigkeit und Gesetzlosigkeit der Handlungen, die aus dem absolut freyen Willen entspringen.

Wenn wir gleich die Würksamkeit des reinen Willens mit allem Rechte frey und unbedingt nennen: so können wir dennoch ohne Widerspruch das Daseyn dieses freyen Wesens von Gott, als dem Schöpfer, d. h. dem Urheber des Daseyns aller vorhandenen Substanzen an sich selbst — herleiten. Dadurch, daß das selbstthätige Wesen einem andern seine, folglich bedingte, Existenz zu verdanken hat, wird die selbstbestimmende Thätigkeit dieses Wesens nicht aufgehoben.

Das selbst bestimmende Vermögen ist darum nicht nothwendigerweise allbestimmend, oder allvermögend. Das absolute steht nur dem bedingten, comparativen, entgegen; nicht dem beschränkten, endlichen. Folglich kann man sich eine bestimmte Größe des Würkungskreises der absoluten Freyheit, Grade derselben, oder etwas, was dem Grade (der sinnlich vorgestellten, eingeschränkten Größe) als sein Analogon entspricht, gedenken, ohne daß dadurch der Grundbegriff von absoluter Freyheit zerstört würde.

Die

Die absolute Freyheit schließt zwar alle und iede positive Gründe aus, die sie selbst zu einer gewissen Bestimmung positiv bestimmten, aber weder negative Gründe (Hindernisse), die den Einfluß ihrer Selbstbestimmung auf etwas anderes ausschließen und unmöglich machen können, noch auch alle und iede äußere Bedingungen ihrer Würkung. In so fern wir einen Akt des freyen Willens in conkreto, d. h. als selbstbestimmende Behandlung eines gewissen Gegenstandes betrachten, wird Existenz, und ein solches Verhältniß dieses Gegenstandes zu der Kraft des reinen Willens dabey vorausgesetzt, dem zufolge diese Handlung in conkreto möglich ist. Die Handlung, als Handlung, ihre Form oder die Handlungsweise, ist darum gar nicht bedingt, und wird, sofern sie von dem reinen Willen abhängt, ganz und gar nicht durch die Materie der Handlung bestimmt.

Die aus Freyheit geübten Handlungen sind deshalb nicht grundlos oder von einem zureichenden Grunde unabhängig. Die Freyheit ist nur, negativ (als unbestimmbares Vermögen) gedacht, der Grund der Unabhängigkeit ihrer Handlung von fremden Ursachen; aber positiv, als selbstbestimmendes Vermögen gedacht, begründet sie selbst zureichend gewisse Handlungen, indem sie ihren obersten Bestimmungsgrund bestimmt. Diese Handlungen sind und heissen eben darum, weil sie durch den reinen selbstthätigen Willen begründet sind, freye Handlungen.

Ob aber gleich Freyheit keine Grundlosigkeit ist, so ist sie doch unergründlich; ein unbegreiflicher, un-

erreichbarer Grund. Von der absoluten Freyheit selbst läßt sich ohne Widerspruch kein Grund angeben und erforschen. Sie bringt Handlungen hervor, indem sie zureichende Bestimmungsgründe dafür setzt; allein warum sie dieselben setzt? dieß läßt sich ohne Ungereimtheit nicht einmahl fragen.

Freyheit ist nicht Gesetzlosigkeit. Die Selbstbestimmung ist gesetzmäßig. Ihr Gesetz ist das Sittengesetz. Dadurch werden ihre Handlungen gesetzmäßig (nach Vernunftgesetzen denkbar) ihrer Form nach. Hängt nun der Stoff oder die Sphäre ihrer Thätigkeit ebenfalls von Gesetzen, wenn gleich nicht von ihren eignen, sondern von fremden Gesetzen (Naturgesetzen) ab: so fällt auch in dieser materiellen Rücksicht alle Gesetzlosigkeit, aller Zufall, und alles Ungefähr gänzlich bey Seite. Die Würkungen der Freyheit sind also sämmtlich nach nothwendigen Vernunftgesetzen denkbar, weil weder ihre Form noch ihre Materie gesetzlos oder unbestimmt ist *).

Diese, bisher erörterte, moralische Freyheit überhaupt (als Autonomie und Autopraxie der Vernunft), und ihre metaphysische Voraussetzung, absolute Freyheit des Willens, ist demnach als Thatsache des unmittelbaren

*) Man vergl. Kants Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft. Zweyte Ausg. S. 58. Anmerkung, um sich zu überzeugen, daß die Kantische Freyheitslehre keine Lehre des Zufalls, kein Indeterminismus seyn könne und solle.

ren Bewußtseyns erwiesen. Wir glauben es nicht, sondern wir wissen, daß wir in diesem Sinne des Wortes moralisch frey sind.

Allein eine besondere Bestimmung dieser Freyheit, die wir bey der Moralität und insbesondere bey der Zurechnung voraussetzen müssen, leuchtet nicht als ein Gegenstand des unmittelbaren Bewußtseyns ein, sondern kann blos als ein Gegenstand des moralischen Glaubens angenommen werden, der auf der vierten Klasse moralischer Erscheinungen beruhet.

Absolute Freyheit der Person,
im Gebrauch aller ihrer Vermögen, als Gegenstand des praktischen Glaubens.

In der Selbstbeobachtung moralischer Wesen, kommen Thatsachen und Erscheinungen vor, (die sich auf das vierte praktische Problem beziehen) welche beweisen, daß wir — ein durch reines Wollen durchaus bestimmbares Begehren, oder eine durch Annäherung mögliche gänzliche Unterordnung der Sinnlichkeit unter die Vernunft, oder eine gänzliche Abhängigkeit des Begehrens und Handels von dem sittlichen Gesetze annehmen müssen.

Freyheit in dieser Bedeutung ist ein Gegenstand des Glaubens, oder ein moralisches Postulat, dessen Werth in unsrer Ueberzeugung von dem sittlichen Interesse abhängt, das wir daran nehmen. Die subjektiven Gründe dieses Glaubens sind folgende.

1) Es liegt nichts Widersprechendes in dem Begriffe; er ist logisch möglich. Denn in dem Begriffe von einem Hindernisse der subjektiven Moralität, d. h. des Erfolgs von dem reinen Willen in den Erscheinungen des sinnlichen Begehrungs- und Handlungsvermögens — liegt kein Merkmahl der absoluten Unüberwindlichkeit. In dem Begriffe von Schranken der sittlichen Freyheit liegt kein Merkmahl, daß diese Gränzen nicht durch uns selbst ins Unendliche (in indefinitum) könnten erweitert werden. Es ist also unerweislich, daß die moralische Freyheit absolut beschränkt sey, und daß nicht vielmehr der reine Wille alles vermöge. Eben so unerweislich ist es, daß in der Sinnlichkeit schlechterdings keine Harmonie mit dem reinen Willen bewürkt werden könne, oder daß ein unmittelbares Princip des Bösen, ein dem Guten direkt entgegenwürkendes Princip, in der Natur unsers Begehrungsvermögens liege.

2) Die sittlichen Erscheinungen, die in der Erfahrung vorkommen, können die reale Möglichkeit einer ins Unendliche zu erweiternden moralischen Freyheit zwar nicht hinreichend darthun, aber doch einigermaßen erläutern.

Daß alle innere Hindernisse des Guten weggeräumt werden können, ist zwar unerweislich. Allein der reine Wille richtet doch sein Bestreben auf alles, was der Willkühr unterworfen ist, ohne irgend eine Art oder irgend einen Grad von Hindernissen so zu achten, daß er seine Forderung selbst einschränkte. Vielmehr, wenn sein

Gesetz

Gesetz übertreten ist: so verstärkt er seinen Einfluß, um wenigstens nach Vollbringung der bösen That das sinnliche Begehrungsvermögen seinem Zweck harmonisch zu bestimmen. Der Erfolg dieses erneuerten sittlichen Einflusses sind Gefühle der Unzufriedenheit mit sich selbst, der Schaam und Reue.

Indem die Person sich die unsittliche That selbst vorwirft, sie bereut, sich ihrer vor sich selbst schämt, und durch keine Vorstellung der Unmöglichkeit, anders zu handeln, mit sich selbst zufrieden gestellt wird, eignet sich die Person selbst, bey dem unterlassenen Gebrauch der moralischen Freyheit, ein Vermögen zu, von welchen der Gebrauch aller Vermögen, mithin auch der Gebrauch oder Nichtgebrauch der moralischen Freyheit, schlechthin abhängt, welches aber selbst schlechthin unabhängig ist. Denn sonst würde die Person iede Pflichtverletzung den unverschuldeten Schranken ihres moralisch freyen Vermögens, nicht aber zugleich mit diesen Schranken sich selbst, der Person, schlechthin zurechnen. Es gäbe denn überall nichts Sittlich böses. — Denn aus der moralischen Freyheit, als dem Vermögen sittlich gut zu handeln, kann nicht auch das böse entspringen, (wie oben erwiesen ist); ein ursprüngliches inneres Naturprincip, das Böse zu wollen, ist auch nicht vorhanden und würde auch das Sittlichböse, als sittlich Böses, nicht begreiflich machen. Gleichwohl kann das Sittlichböse, als etwas Zurechnungsfähiges, auch nicht durch bloßen Einfluß von außen in uns kom-

kommen; es muß also durch einen Akt unsers freyen Willens entstehen, welcher Wille an sich und von Natur nicht böse ist, (weil sonst die Zurechnung zur Schuld wegfiele, welche doch im Gewissen vorgeht), aber auch nicht gut ist, (weil sonst alles Verdienst wegfiele,) sondern durch sich selbst sich in der verschiedenen Unterordnung der Triebfedern als gut oder böse äußert, ohne dazu, weder durch seine (in so fern indifferente) Natur, noch durch etwas Aeusseres bestimmt zu werden.

Ist der Wille des Menschen (endlichen Vernunftwesens) nicht an sich bös, oder gegen das Gute und Böse indifferent, so folgt daraus, daß kein Mensch (kein endliches Vernunftwesen) die würklichen Hindernisse des Erfolgs von dem reinen, sittlichen Willen auf seine Gesinnung und auf das Leben sich selbst setzt, sondern daß sie ihm durch etwas anderes ohne Zuthun seines Willens gesetzt sind. Auch macht er sie sich niemahls selbst unüberwindlich, weder indem er sie unmittelbar vergrößert, noch indem er ihre Gegenkraft geflissentlich vermindert. Allein es kann eine Kraft ihm beywohnen (und diese müssen wir annehmen, wenn Zurechnung bestehen soll,) diese Hindernisse wegzuräumen; eine Kraft die schlechthin selbstthätig und keinem Hindernisse unterworfen ist *).

Der

*) Unter dieser Voraussetzung läßt es sich verstehen, wie Kant in der Critik der praktischen Vernunft S. 175. sagen kann: das vernünftige Wesen verschaft sich seinen Charakter selbst, wenn damit

1 Jan. 1 Hen. V. Thomas Fitzalan, Earl of Arundel, Surrey, and Warenne, Lord Maltravers, Fitzalan, Clun, and Oswaldestre, Lord of the Castle of Arundel, the Rape of Chichester, and the Lordship of Bramber, Knight of the Garter, Treasurer of England, and Chamberlain of the Household of King Henry IV. and King Henry V. Died 13 Jan. 1415.

(2) Where any such order is made for the payment by instalments of any sum payable under the order, the Board may, if default is made in the payment of any instalment, by order declare the whole sum remaining unpaid to be payable forthwith.

(3) Any order made by the Board under this section may be enforced in like manner as a judgment of the High Court.

(4) Any sum payable under an order made by the Board under this section shall be a debt due to the Crown.

(5) Where any such order is made against a person who is a member of a trade union, the Board may, if they think fit, direct that the sum payable under the order shall be paid out of any sum standing to the credit of that person in the funds of the trade union.

(6) Where any such order is made against a trade union, the Board may, if they think fit, direct that the sum payable under the order shall be paid out of any sum standing to the credit of the trade union in the funds of the trade union.

(7) Where any such order is made against a person who is a member of a trade union, the Board may, if they think fit, direct that the sum payable under the order shall be paid out of any sum standing to the credit of that person in the funds of the trade union.

(8) Where any such order is made against a trade union, the Board may, if they think fit, direct that the sum payable under the order shall be paid out of any sum standing to the credit of the trade union in the funds of the trade union.

ב כי ה' שלח אותי עד בית אל ויאמר אליהו אל אלישע שב נא פה כי ה' שלחני עד ירחו ויאמר חי ה' וחי נפשך אם אעזבך ויבאו בני הנביאים אשר בבית אל אל אלישע ויאמרו אליו הידעת כי היום ה' לוקח את אדניך מעל ראשך ויאמר גם אני ידעתי השתקו ג אמר לו אליהו אלישע שב נא פה כי ה' שלחני ליריחו ויאמר חי ה' וחי נפשך אם אעזבך ויבאו בני הנביאים אשר ביריחו אל אלישע ויאמרו אליו הידעת כי היום ה' לוקח את אדניך מעל ראשך ויאמר גם אני ידעתי השתקו ד ויאמר לו אליהו אלישע שב נא פה כי ה' שלחני הירדנה ויאמר חי ה' וחי נפשך אם אעזבך וילכו שניהם הלוך ה וחמשים איש מבני הנביאים הלכו ויעמדו מנגד והם שניהם עמדו על הירדן ו ויקח אליהו את מעילו ויגלם ויכה את המים ויחצו הלם ושניהם עברו ביבשה ז והנה חמשים איש מבני הנביאים הלכו ויעמדו מנגד והם שניהם עמדו על הירדן ח ויקח אליהו את מעילו ויגלם ויכה את המים ויחצו הלם ושניהם עברו ביבשה ז והנה חמשים איש מבני הנביאים הלכו ויעמדו מנגד והם שניהם עמדו על הירדן ח ויקח אליהו את מעילו ויגלם ויכה את המים ויחצו הלם ושניהם עברו ביבשה ט ויהי כעברם ואליהו אמר אל אלישע שאל מה אעשה לך בטרם אלקח מעמך ויאמר אלישע יהי נא פי שנים ברוחך י ויאמר הקשית לשאול אם תראה אותי לקוח מאתך יהי לך כן ואם אין לא יהי יא ויהי הם הלכים הלוך ודבר והנה רכב אש וסוסי אש ויפרדו בין שניהם ויעל אליהו בסערה השמים יב ואלישע ראה ומצעק אבי אבי רכב ישראל ופרשיו ולא ראהו עוד ויחזק בבגדיו ויקרעם לשנים קרעים יג ויקח את מעיל אליהו אשר נפל ממנו וישב ויעמד על שפת הירדן יד ויקח את מעיל אליהו אשר נפל ממנו ויכה את המים ויאמר איה אף הוא ה' אלהי אליהו אף הוא ויכה את המים ויחצו הלם ויעבר אלישע טו וירא בני הנביאים אשר ביריחו מנגד ויאמרו נחה רוח אליהו על אלישע ויבאו לקראתו וישתחוו לו ארצה טז ויאמרו אליו הנה נא יש עם עבדיך חמשים אנשי חיל ילכו נא ויבקשו את אדניך פן נשאו רוח ה' ויטלהו ויהי אל אחד ההרים או אל אחת הגאיות ויאמר לא תשלחו יז ויפצרו בו עד בוש ויאמר שלחו ושלחו חמשים איש ויבקשו שלשת ימים ולא מצאהו יח וישבו אליו והוא יושב ביריחו ויאמר אליהם הלא אמרתי אליכם לא תלכו יט ויאמרו אנשי העיר אל אלישע הנה נא מושב העיר טוב כאשר אדני רואה והמים רעים והארץ משכלת כ ויאמר קחו לי צלוחית חדשה ושימו שם מלח ויקחו אליו כא ויצא אל מוצא המים וישלך שם מלח ויאמר כה אמר ה' רפאתי למים האלה לא יהיה משם עוד מות ומשכלת כב וירפאו המים עד היום הזה כדבר אלישע אשר דבר כג ויעל משם בית אל והוא עלה בדרך ונערים קטנים יצאו מן העיר ויתקלסו בו ויאמרו לו עלה קרח עלה קרח כד ויפן אחריו וירא אותם ויקללם בשם ה' ותצאנה שתי דבים מן היער ותבקענה מהם ארבעים ושנים ילדים כה וילך משם אל הר הכרמל וישב משם שמרון

ג א ויהורם בן אחאב מלך על ישראל בשמרון בשנת שמונה עשרה ליהושפט מלך יהודה וימלך שתים עשרה שנה ב ויעש הרע בעיני ה' רק לא כאביו ולא כאמו ויסר את מצבת הבעל אשר עשה אביו ג רק בחטאות ירבעם בן נבט אשר החטיא את ישראל דבק לא סר ממנו ד ומישע מלך מואב היה נקד והשיב למלך ישראל מאה אלף כבשים ומאה אלף אילים צמר ה ויהי כמות אחאב וימרד מלך מואב במלך ישראל ו ויצא המלך יהורם ביום ההוא משמרון ויפקד את כל ישראל ז וילך וישלח אל יהושפט מלך יהודה לאמר מלך מואב פשע בי התלך אתי למלחמה על מואב ויאמר אעלה עלה כמוני כמוך כעמי כעמך כסוסי כסוסיך ח ויאמר באי דרך נעלה ויאמר דרך מדבר אדום ט וילך מלך ישראל ומלך יהודה ומלך אדום ויסבו דרך שבעת ימים ולא היה מים למחנה ולבהמה אשר ברגליהם י ויאמר מלך ישראל אהה כי קרא ה' לשלשת המלכים האלה לתת ביד מואב יא ויאמר יהושפט האין פה נביא לה' ונדרשה את ה' מאת פי אחד מעבדי מלך ישראל ויען אחד מעבדי מלך ישראל ויאמר פה אלישע בן שפט אשר יצק מים על ידי אליהו יב ויאמר יהושפט יש אתו דבר ה' וירדו אליו מלך ישראל ויהושפט ומלך אדום יג ויאמר אלישע אל מלך ישראל מה לי ולך לך אל נביאי אביך ואל נביאי אמך ויאמר לו מלך ישראל אל כי קרא ה' לשלשת המלכים האלה לתת ביד מואב יד ויאמר אלישע חי ה' צבאות אשר עמדתי לפניו אם לולי פני יהושפט מלך יהודה אני נשא אתך ואליך לא הביט ואראך טו ועתה קחו לי מנגן והיה כנגן המנגן ותהי עליו יד ה' טז ויאמר כה אמר ה' עשו הגיא הזה גבים גבים יז כי כה אמר ה' לא תראו רוח ולא תראו גשם והגיא ההוא ימלא מים ושתיתם אתם ובעירכם ובהמתכם יח ונקל בעיני ה' ונתן את מואב בידכם יט והכיתם כל עיר מבצר וכל עיר מבחר ועץ טוב תפילו וכל מעיני מים תסתמו וכל חלקת טובה תכאבו באבנים כ ויהי כעלות המנחה כמעשה ויבאו מים דרך אדום ותמלא הארץ את המים כא וכל מואב שמעו כי עלו המלכים להלחם בם ויזעקו כל כל ומעלה ויתיצבו על הגבול כב וישכמו בבקר ויזרח השמש על המים ויראו מואב מנגד את המים אדמים כדם כג ויאמרו דם זה חרבו נחרבו המלכים ויכו איש את רעהו ועתה לשללה מואב כד ויבאו אל מחנה ישראל וישראל קמו ויכו את מואב וינסו מפניהם ויבואו הכה להכותם כה והערים יתצו ואיש אבן שלחיו כל חלקת הטובה ימלאו איש את אבניו ויכו כל מעיני המים ויפילו כל עצי טוב עד הותירה קיר אבניה רק אבניה יניחו קלעים וסבבוה הקלעים כו וירא מלך מואב כי חזק ממנו המלחמה ויקח אתו שבע מאות איש שלפים לפרוץ אל מלך אדום ולא יכלו כז ויקח את בנו הבכור אשר ימלך תחתיו ויעלהו עולה על החומה ויהי קצף גדול על ישראל ויסעו מעליו וישובו לארצם

ד א ואשה אחת מנשי בני הנביאים צעקה אל אלישע לאמר עבדך אישי מת ואתה ידעת כי עבדך היה ירא את ה' והנושה בא לקחת את שני ילדי לו לעבדים ב ויאמר אליה אלישע מה אעשה לך הגידי לי מה יש לך בבית ותאמר אין לשפחתך כל בבית כי אם אסוך שמן ג ויאמר לכי שאלי לך כלים מן החוץ מאת כל שכנתיך כלים רקים אל תמעיטי ד ובאת ובאת דלת בעדך ובעד בניך וצקת על כל הכלים האלה והמלא תסיעי ה ותלך מאתו ותסגר הדלת בעדה ובעד בניה המה מגישים אליה והיא יצקת ו ויהי כמלאות הכלים ותאמר אל בנה הגישה עוד אלי כלי ויאמר אליה אין עוד כלי ויעמד השמן ז ותבא ותגד לאיש האלהים ויאמר לכי מכרי את השמן ושלמי את נשיכה ואת בניך תחיי בנותרת ח ויהי היום ועבר אלישע שונמה ושם אשה גדולה ותחזק בו לאכל לחם ומדי עברו בכל יסור שמה לאכל לחם ט ותאמר אל אישה הנה נא ידעתי כי איש אלהים קדוש הוא עבר עלינו תמיד י נעשה נא עלית קטנה ונשים לו שם מטה ושלחן וכסא ומנורה והיה בבואו אלינו יסור שמה יא ויהי היום ויבא שמה ויסר אל העלית וישכב שם יב ויאמר אל גחזי נערו קרא לשונמית הזאת ויקרא לה ותעמד לפניו יג ויאמר אל נא אמר אליה הנה חרדת אלינו את כל החרדה הזאת מה לעשות לך הדבר לך המלך או לשר הצבא ותאמר בתוך עמי אנכי יושבת יד ויאמר מה לעשות לה ויאמר גחזי אבל בן אין לה ואישה זקן טו ויאמר קרא לה ויקרא לה ותעמד בפתח טז ויאמר למועד הזה כעת חיה את חבקת בן ותאמר אל אדני איש האלהים אל תכזב באמתך יז ותהר האשה ותלד בן למועד הזה כעת חיה אשר דבר אליה אלישע יח ויגדל הילד ויהי היום ויצא אל אביו אל הקצרים יט ויאמר אל אביו ראשי ראשי ויאמר אל הנער שאהו אל אמו כ וישאהו ויביאהו אל אמו וישב על ברכיה עד הצהרים וימת כא ותעל ותשכב על מטת איש האלהים ותסגר בעדו ותצא כב ותקרא אל אישה ותאמר שלחי נא לי אחת מן הנערים ואחת מן האתנות וארוצה עד איש האלהים ואשובה כג ויאמר מדוע את הלכת אליו היום לא חדש ולא שבת ותאמר שלום כד ותחבש האתון ותאמר אל נערה נהג ולך אל תעצר לי כי אם אמר אליך ה ותלך ותבא אל איש האלהים אל הר הכרמל ויהי כראות איש האלהים אותה לקראתה ויאמר אל גחזי נערו הנה השונמית ההיא כו עתה רוץ נא לקראתה ואמר אליה השלום לך השלום לאישך השלום לילד ותאמר שלום כז ותבא אל איש האלהים אל ההר ותחזק ברגליו ויגש גחזי להדפה ויאמר איש האלהים הרפה לה כי נפשה מרה לה וה' העלים ממני ולא הגיד לי כח ותאמר השאלתי בן מאת אדני הלא אמרתי לא תשלה אתי כט ויאמר אל גחזי חגר מתניך וקח משענתי בידך לך כי תמצא איש לא תברכנו וברכך איש לא יברכנו ושמת משענתי על פני הילד ל ותאמר אם חי ה' וחי נפשך אם אעזבך ויקם וילך אחריה לא ויעבר גחזי לפניהם וישם את המשענת על פני הילד ואין קול ואין קשב וישב לקראתו ויגד לו לאמר לא הקיץ הילד לב ויבא אלישע הביתה והנה הילד מת משכב על מטתו לג ויבא ויסגר הדלת בעדו ובעד הילד ויתפלל אל ה' לד ויעל ושכב על הילד וישם פיו על פיו ועיניו על עיניו וכפיו על כפיו ויגהר עליו ויחם בשר הילד לה וישב וילך בבית אחד הנה ואחד הנה ויעל ויגהר עליו ויזרו הילד עד שבע פעמים ויפקח הילד את עיניו לו ויקרא אל גחזי ויאמר קרא לשונמית הזאת ויקרא לה ותבא אליו ויאמר שאי בנך לו ותבא ותפל על רגליו ותשתחו ארצה ותשא את בנה ותצא

ד לז ויהי רעב בארץ ויאמר אלישע אל בני הנביאים לאמר אל אביו ראשי ראשי ויאמר אל הנער שאהו אל אמו כ וישאהו ויביאהו אל אמו וישב על ברכיה עד הצהרים וימת כא ותעל ותשכב על מטת איש האלהים ותסגר בעדו ותצא כב ותקרא אל אישה ותאמר שלחי נא לי אחת מן הנערים ואחת מן האתנות וארוצה עד איש האלהים ואשובה כג ויאמר מדוע את הלכת אליו היום לא חדש ולא שבת ותאמר שלום כד ותחבש האתון ותאמר אל נערה נהג ולך אל תעצר לי כי אם אמר אליך ה ותלך ותבא אל איש האלהים אל הר הכרמל ויהי כראות איש האלהים אותה לקראתה ויאמר אל גחזי נערו הנה השונמית ההיא כו עתה רוץ נא לקראתה ואמר אליה השלום לך השלום לאישך השלום לילד ותאמר שלום כז ותבא אל איש האלהים אל ההר ותחזק ברגליו ויגש גחזי להדפה ויאמר איש האלהים הרפה לה כי נפשה מרה לה וה' העלים ממני ולא הגיד לי כח ותאמר השאלתי בן מאת אדני הלא אמרתי לא תשלה אתי כט ויאמר אל גחזי חגר מתניך וקח משענתי בידך לך כי תמצא איש לא תברכנו וברכך איש לא יברכנו ושמת משענתי על פני הילד ל ותאמר אם חי ה' וחי נפשך אם אעזבך ויקם וילך אחריה לא ויעבר גחזי לפניהם וישם את המשענת על פני הילד ואין קול ואין קשב וישב לקראתו ויגד לו לאמר לא הקיץ הילד לב ויבא אלישע הביתה והנה הילד מת משכב על מטתו לג ויבא ויסגר הדלת בעדו ובעד הילד ויתפלל אל ה' לד ויעל ושכב על הילד וישם פיו על פיו ועיניו על עיניו וכפיו על כפיו ויגהר עליו ויחם בשר הילד לה וישב וילך בבית אחד הנה ואחד הנה ויעל ויגהר עליו ויזרו הילד עד שבע פעמים ויפקח הילד את עיניו לו ויקרא אל גחזי ויאמר קרא לשונמית הזאת ויקרא לה ותבא אליו ויאמר שאי בנך לו ותבא ותפל על רגליו ותשתחו ארצה ותשא את בנה ותצא

ד לז ויהי רעב בארץ ויאמר אלישע אל בני הנביאים לאמר

Ordonnance Royale, Edict, Declaration, Arrest, Reglement, Lettres Patentes, Commission, Instruction, Memoire, Provision, Brevet, Passeport, Sauvegarde, Congé, Certificat, Cedule, Mandement, Rescription, Cedule Evocatoire, Cedule Compulsoire, Cedule Testimoniale, Cedule Executoire, Cedule Monitoire, Cedule Citatoire, Cedule Inhibitoire, Cedule Dimissoire, Cedule Interrogatoire, Cedule Compromissoire, Cedule Arbitrale, Cedule Arbitramentale, Cedule Transactionnelle, Cedule Confirmatoire, Cedule Revocatoire, Cedule Declaratoire, Cedule Interpretative, Cedule Explicative, Cedule Ampliative, Cedule Limitative, Cedule Restrictive, Cedule Extensive, Cedule Derogatoire, Cedule Abrogatoire, Cedule Annullative, Cedule Cassatoire, Cedule Reformatoire, Cedule Correctoire, Cedule Emendatoire, Cedule Supplementaire, Cedule Additionnelle, Cedule Subsidiaire, Cedule Provisionnelle, Cedule Interlocutoire, Cedule Definitive, Cedule Finale, Cedule Perpetuelle, Cedule Irrevocable, Cedule Irrefragable, Cedule Inviolable, Cedule Sacrée, Cedule Divine, Cedule Celeste, Cedule Angelique, Cedule Seraphique, Cedule Cherubique, Cedule Throniale, Cedule Dominicale, Cedule Principautaire, Cedule Archangelique, Cedule Angelique, Cedule Humaine, Cedule Terrestre, Cedule Infernale, Cedule Diabolique, Cedule Satanique, Cedule Luciferienne, Cedule Belzebuthique, Cedule Astaroth, Cedule Asmodée, Cedule Behemoth, Cedule Leviathan, Cedule Pluton, Cedule Proserpine, Cedule Cerberus, Cedule Charon, Cedule Minos, Cedule Eaque, Cedule Rhadamante, Cedule Tisiphone, Cedule Megere, Cedule Alecton, Cedule Furies, Cedule Harpies, Cedule Centaures, Cedule Satyres, Cedule Faunes, Cedule Sylvains, Cedule Nymphes, Cedule Dryades, Cedule Hamadryades, Cedule Naiades, Cedule Oreades, Cedule Nereides, Cedule Tritons, Cedule Sirenes, Cedule Monstres Marins, Cedule Dragons, Cedule Serpents, Cedule Basilics, Cedule Hydres, Cedule Chimeres, Cedule Sphinx, Cedule Griffons, Cedule Licornes, Cedule Pegases, Cedule Centaures, Cedule Satyres, Cedule Faunes, Cedule Sylvains, Cedule Nymphes, Cedule Dryades, Cedule Hamadryades, Cedule Naiades, Cedule Oreades, Cedule Nereides, Cedule Tritons, Cedule Sirenes, Cedule Monstres Marins, Cedule Dragons, Cedule Serpents, Cedule Basilics, Cedule Hydres, Cedule Chimeres, Cedule Sphinx, Cedule Griffons, Cedule Licornes, Cedule Pegases,

Fortschritt meiner sittlichen Bildung, mit iedem Sieg über die Macht meiner Leidenschaft, meines Schicksals und der Natur; er wächst mit ieder Vorstellung eines Tugendhaften im Kampf, eines Verzweifelnden über sein Vergehen. — Daher die Rührung des Wohlgefallens an sittlich tragischen Situationen des Lebens.*)

6) Dieser Glaube bereitet sich selbst seinen Gegenstand, den Sieg. Alles ist möglich dem, der da glaubet. — Wie aber unsre Tugend schwankt, wie unser Glaube an Tugend und unsre Verehrung ihres unendlichen Werthes abnimmt und wankt: so sinkt der Glaube an diese allvermögende Freyheit. Glaube an Tugend ist Glaube an Freyheit. Giebt es Eine moralische Handlung; so sind wir frey. Die Anhänglichkeit an der Idee davon steigt und sinkt mit dem Bewußtseyn der moralischen Gesinnung. Der edelste Mensch glaubt am festesten an Freyheit, weil er ihrer am meisten inne wird. Der ganz unedle könnte sie gar nicht glauben, weil er ihrer gar nicht inne wird, und nicht frey seyn will.

Der moralische Mensch kann also zwar nicht sagen: ich bin frey, denn ich erkenne mich als frey; aber doch, ich bin frey, denn ich will frey seyn, d. h. ich achte über alles ein

*) Vergl. Schiller über den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen, in der Thalia. 1792. Erstes Heft. S. 92. ff.

ein Gesetz der Freyheit, ein Gesetz, das auf der Voraussetzung von Freyheit ruht, und ohne sie — ein Widerspruch ist. Wer Freyheit als das höchste Gut, als den Grund seiner ganzen Würde erkennt, und sie so schätzt, wie sichs gebühret, und zugleich keinen Widerspruch in ihr entdeckt, der — glaubt an die Realität dieses höchsten Gutes, so weit es ohne Widerspruch geschehen kann — also durch Annäherung. *)

*) Zachariä von dem moralischen Glauben an Tugend; im Philos. Journal für Moralität ꝛc. B. IV. St. 1. Jena 1794.

Zweyte Untersuchung.

Was die theoretische Vernunft in Absicht auf das Vermögen zu handlen für sich selbst festsetze.

Wir untersuchen nun (nach dem obigen Entwurf) zweytens: was die bloße spekulirende Vernunft für sich selbst in Absicht auf das Vermögen zu handlen festsetze. Wir werden finden, daß die Spekulation in Absicht auf unsre Handlungen theils für sinnliche Nothwendigkeit aller Handlungen in dem Contexte der Natur, theils für absolute übersinnliche Nothwendigkeit der letzten erkennbaren Bestimmungsgründe unsrer Handlungen, außerhalb dem erkennbaren Naturcontext entscheidet.

1) Naturnothwendigkeit.

Empirisch sinnlicher Prädeterminismus.

Wir mögen aus Antrieben des sinnlichen Begehrungsvermögens (willkührlich), oder aus Beweggründen des praktischen Verstandes und der praktisch angewandten Vernunft, d. h. aus verständig oder vernünftig gedachten und verbundenen sinnlichen Antrieben (praktisch frey), oder endlich aus reinen Vernunftideen (moralisch frey) handlen: so geht doch in allen diesen Fällen jedesmahl vor dem Zustande der Handlung, (die wir wahrnehmen), ein anderer Zustand unsres Gemüthes und der veranlassenden Aussendinge, wozu dasselbe in Verhältnissen steht, der Zeit nach voraus, auf welchen iener regelmäßig und gleichförmig erfolgt; so,

[illegible] and [illegible] [illegible] [illegible]

Sect. 1. Of the Nature of Sin.

Sect. 2. Of the Nature of Sin.

Sect. 3. Of the Nature of Sin.

Sect. 4. Of the Nature of Sin.

Sect. 5. Of the Nature of Sin.

Sect.

Mrs. Blackacre. Indeed, Sir, I shall not be so unreasonable.

Manly. Nay, I'll be sworn you will not, Madam.

Mr. Blackacre. Sir, Gentlemen, I desire to be heard, and I will be heard.

Manly. Sir, I'll be sworn you will not be heard.

Mr. Blackacre. Sir, I'll be heard in spite of your teeth.

Manly. Sir, I'll be sworn you will be heard in spite of my teeth.

Mr. Blackacre. Sir, I'll be heard with my teeth and nails.

Manly. Sir, I'll be sworn you will be heard with your teeth and nails.

Mr. Blackacre. Sir, I'll be heard with my feet too.

Manly. Sir, I'll be sworn you will be heard with your feet too.

Mr. Blackacre. Sir, I'll be heard with my sword.

Manly. Sir, I'll be sworn you will be heard with your sword.

Mr. Blackacre. Sir, I'll be heard with my gun.

Manly. Sir, I'll be sworn you will be heard with your gun.

Mr. Blackacre. Sir, I'll be heard with my great gun.

Manly. Sir, I'll be sworn you will be heard with your great gun.

Mr. Blackacre. Sir, I'll be heard with my cannon.

Manly. Sir, I'll be sworn you will be heard with your cannon.

Mr. Blackacre. Sir, I'll be heard with my culverin.

Manly. Sir, I'll be sworn you will be heard with your culverin.

Mr. Blackacre. Sir, I'll be heard with my demi-culverin.

Manly. Sir, I'll be sworn you will be heard with your demi-culverin.

Mr. Blackacre. Sir, I'll be heard with my saker.

Manly. Sir, I'll be sworn you will be heard with your saker.

Mr. Blackacre. Sir, I'll be heard with my minion.

Manly. Sir, I'll be sworn you will be heard with your minion.

Mr. Blackacre. Sir, I'll be heard with my drake.

Manly. Sir, I'll be sworn you will be heard with your drake.

Mr. Blackacre. Sir, I'll be heard with my basilisk.

Manly. Sir, I'll be sworn you will be heard with your basilisk.

Mr. Blackacre. Sir, I'll be heard with my bombard.

Manly. Sir, I'll be sworn you will be heard with your bombard.

Mr. Blackacre. Sir, I'll be heard with my granado.

Manly. Sir, I'll be sworn you will be heard with your granado.

Mr. Blackacre. Sir, I'll be heard with my bullet.

Manly. Sir, I'll be sworn you will be heard with your bullet.

Mr. Blackacre. Sir, I'll be heard with my partridge.

Manly. Sir, I'll be sworn you will be heard with your partridge.

Mr. Blackacre. Sir, I'll be heard with my pistol.

Manly. Sir, I'll be sworn you will be heard with your pistol.

Mr. Blackacre. Sir, I'll be heard with my blunderbuss.

Manly. Sir, I'll be sworn you will be heard with your blunderbuss.

Mr. Blackacre. Sir, I'll be heard with my petronel.

Manly. Sir, I'll be sworn you will be heard with your petronel.

Mr. Blackacre. Sir, I'll be heard with my musket.

Manly. Sir, I'll be sworn you will be heard with your musket.

Mr. Blackacre. Sir, I'll be heard with my fusee.

Manly. Sir, I'll be sworn you will be heard with your fusee.

Mr. Blackacre. Sir, I'll be heard with my carbine.

Manly. Sir, I'll be sworn you will be heard with your carbine.

Mr. Blackacre. Sir, I'll be heard with my dog.

Manly. Sir, I'll be sworn you will be heard with your dog.

Mr. Blackacre. Sir, I'll be heard with my bitch.

Manly. Sir, I'll be sworn you will be heard with your bitch.

Mr. Blackacre. Sir, I'll be heard with my bull.

Manly. Sir, I'll be sworn you will be heard with your bull.

Mr. Blackacre. Sir, I'll be heard with my boar.

Manly. Sir, I'll be sworn you will be heard with your boar.

Mr. Blackacre. Sir, I'll be heard with my bear.

Manly. Sir, I'll be sworn you will be heard with your bear.

Mr. Blackacre. Sir, I'll be heard with my lion.

Manly. Sir, I'll be sworn you will be heard with your lion.

Mr. Blackacre. Sir, I'll be heard with my devil.

Manly. Sir, I'll be sworn you will be heard with your devil.

Mr. Blackacre. Sir, I'll be heard with my dragon.

Manly. Sir, I'll be sworn you will be heard with your dragon.

Mr. Blackacre. Sir, I'll be heard with my wife.

Manly. Sir, I'll be sworn you will be heard with your wife.

Mr. Blackacre. Sir, I'll be heard with my children.

Manly. Sir, I'll be sworn you will be heard with your children.

Mr. Blackacre. Sir, I'll be heard with my servants.

Manly. Sir, I'll be sworn you will be heard with your servants.

Mr. Blackacre. Sir, I'll be heard with my tenants.

Manly. Sir, I'll be sworn you will be heard with your tenants.

Mr. Blackacre. Sir, I'll be heard with my followers.

Manly. Sir, I'll be sworn you will be heard with your followers.

Mr. Blackacre. Sir, I'll be heard with my retainers.

Manly. Sir, I'll be sworn you will be heard with your retainers.

Mr. Blackacre. Sir, I'll be heard with my attorney.

Manly. Sir, I'll be sworn you will be heard with your attorney.

Mr. Blackacre. Sir, I'll be heard with my counsel.

Manly. Sir, I'll be sworn you will be heard with your counsel.

Mr. Blackacre. Sir, I'll be heard with my solicitor.

Manly. Sir, I'll be sworn you will be heard with your solicitor.

Mr. Blackacre. Sir, I'll be heard with my witnesses.

Manly. Sir, I'll be sworn you will be heard with your witnesses.

Mr. Blackacre. Sir, I'll be heard with my jury.

Manly. Sir, I'll be sworn you will be heard with your jury.

Mr. Blackacre. Sir, I'll be heard with my judge.

Manly. Sir, I'll be sworn you will be heard with your judge.

Mr. Blackacre. Sir, I'll be heard with my lord chief justice.

Manly. Sir, I'll be sworn you will be heard with your lord chief justice.

Mr. Blackacre. Sir, I'll be heard with my lord chancellor.

Manly. Sir, I'll be sworn you will be heard with your lord chancellor.

Mr. Blackacre. Sir, I'll be heard with my lord treasurer.

Manly. Sir, I'll be sworn you will be heard with your lord treasurer.

Mr. Blackacre. Sir, I'll be heard with my lord duke.

Manly. Sir, I'll be sworn you will be heard with your lord duke.

Mr. Blackacre. Sir, I'll be heard with my lord king.

Manly. Sir, I'll be sworn you will be heard with your lord king.

Mr. Blackacre. Sir, I'll be heard with my lord God.

Manly. Sir, I'll be sworn you will be heard with your lord God.

Mr. Blackacre. Sir, I'll be heard with my lord devil.

Manly. Sir, I'll be sworn you will be heard with your lord devil.

Mr. Blackacre. Sir, I'll be heard with my lord dragon.

Manly. Sir, I'll be sworn you will be heard with your lord dragon.

Mr. Blackacre. Sir, I'll be heard with my lord wife.

Manly. Sir, I'll be sworn you will be heard with your lord wife.

Mr. Blackacre. Sir, I'll be heard with my lord children.

Manly. Sir, I'll be sworn you will be heard with your lord children.

Mr. Blackacre. Sir, I'll be heard with my lord servants.

Manly. Sir, I'll be sworn you will be heard with your lord servants.

Mr. Blackacre. Sir, I'll be heard with my lord tenants.

Manly. Sir, I'll be sworn you will be heard with your lord tenants.

Mr. Blackacre. Sir, I'll be heard with my lord followers.

Manly. Sir, I'll be sworn you will be heard with your lord followers.

Mr. Blackacre. Sir, I'll be heard with my lord retainers.

Manly. Sir, I'll be sworn you will be heard with your lord retainers.

Mr. Blackacre. Sir, I'll be heard with my lord attorney.

Manly. Sir, I'll be sworn you will be heard with your lord attorney.

Mr. Blackacre. Sir, I'll be heard with my lord counsel.

Manly. Sir, I'll be sworn you will be heard with your lord counsel.

Mr. Blackacre. Sir, I'll be heard with my lord solicitor.

Manly. Sir, I'll be sworn you will be heard with your lord solicitor.

Mr. Blackacre. Sir, I'll be heard with my lord witnesses.

Manly. Sir, I'll be sworn you will be heard with your lord witnesses.

Mr. Blackacre. Sir, I'll be heard with my lord jury.

Manly. Sir, I'll be sworn you will be heard with your lord jury.

Mr. Blackacre. Sir, I'll be heard with my lord judge.

Manly. Sir, I'll be sworn you will be heard with your lord

nicht bestimmen und einschränken kann: so müssen wir doch (wegen der Eingeschränktheit der sittlichen Erscheinung) annehmen, daß dasjenige, was der Sinnlichkeit und allen ihren Erscheinungen an sich (als ihr denkbarer Grund) zum Grunde liegt, oder das übersinnliche Substrat der Natur, diese wahrgenommene Einschränkung der Vernunftwürkungen in der Erscheinung nothwendigerweise bestimme.

Dieser Gedanke ist nicht nur problematisch möglich; denn was der Erscheinung, als Erscheinung, widerspricht (nehmlich Bestimmungsgrund eines Noumenon zu seyn), das widerspricht nicht nothwendigerweise ihrem Substrat, als Noumenon *); sondern wenn wir der Grundlosigkeit, d. h. der theoretischen Vernunftlosigkeit ausweichen wollen, so müssen wir diesen problematischen Gedanken assertorisch denken.

Es ist also nicht nur kein vernünftiger Grund vorhanden, sondern es läuft sogar wider alle Gesetze unsres vernünftigen Daseyns, wenn man immoralische oder nichtsittliche Handlungen der Menschen als würklich einräumt, und gleichwohl — eine unumschränkte moralische Freyheit d. i. ein unumschränktes Vermögen der praktischen reinen Vernunft, auf alle wahrnehmbare Handlungen eines endlichen vernünftigen Wesens, einen bestimmenden Einfluß zu haben, um sie dadurch moralisch gut zu machen, annimmt — da sie doch nicht alle moralisch werden.

*) Vergl. Kants Critik der Urtheilskraft (Berlin 1790) Einleitung S. LII. Anmerk. Ulrichs Eleutheriologie. Jena 1788. §. 9. ff.

Myself and Mrs. Flora were in the library one day, when the latter lady suddenly exclaimed, "Oh, my head aches! Do, Mr. Flora, read to me." Mr. Flora, who was a very kind husband, immediately took up a book, and began to read aloud. The book was a novel, and the story was very interesting. Mrs. Flora, however, soon fell asleep, and Mr. Flora, finding that she was asleep, left off reading. Mrs. Flora, finding that Mr. Flora had left off reading, awoke, and said, "Why don't you read?" Mr. Flora, finding that Mrs. Flora was awake, began to read again. Mrs. Flora, finding that Mr. Flora was reading, fell asleep again.

wir die Bestimmungsgründe der Noumena nur im Allgemeinen voraussetzen, aber nicht ihrer Beschaffenheit und Natur nach bestimmen, und so bestimmt, wie Ursachen in der Sinnenwelt, erkennen können.

Die Anmaaßung einer Kenntniß dessen, was Noumena, ihre Erscheinungen, und das Verhältniß der erstern zu den letztern bestimmt, wäre allerdings transscendent, d. h. eine unzuläßige Ueberschreitung der Gränzen unsres Erkenntnißvermögens. Allein die Voraussetzung von etwas Unbekannten und Unanschaulichen dieser Art, ist blos vernünftig; und wir dürfen doch wohl dasjenige vernünftig denken und annehmen, was wir übrigens freylich nicht anzuschauen und bestimmt zu erkennen vermögend sind.

Ohne die Gründe, welche die Freyheit einschränken, zu kennen; ohne den Grad ihrer Würkung, und die Größe der die Vernunft in ihrer Würksamkeit einschränkenden Bedingungen bestimmen zu können, müssen wir doch, um dem Zufall auszuweichen, das Vorhandenseyn von dergleichen Gründen, wegen der Beschaffenheit der entsprechenden Erscheinungen voraussetzen.

Nur das unendliche, allgewaltige Wesen, die Gottheit, ist in aller Rücksicht schlechterdings frey und unabhängig.

Für die beyden Fragen, die sich uns aufdringen, nehmlich: „Wie ist Vernunft und ihre Selbst-

[1] Mr. Wallace's paper was read on July 1st, 1858, and published in the Journal of the Proceedings of the Linnean Society, vol. iii. p. 53. The paper by Darwin was entitled "On the Tendency of Species to form Varieties; and on the Perpetuation of Varieties and Species by Natural Means of Selection." It was read on July 1st, and published in the Journal of the Proceedings of the Linnean Society, vol. iii. p. 45.

[2] Mr. Bentham's address as President of the Linnean Society, delivered on May 24th, 1859, contains the following passage: "The Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life, by Charles Darwin, M.A., F.R.S., &c. (London, 8vo, pp. 502). This work, which has been published only a few days, is the result of many years' laborious researches in various branches of Natural History, and especially in that of Geographical Distribution. It is principally devoted to the Zoology of the countries visited during the circumnavigation of the globe by H.M.S. Beagle, of which the author was naturalist, and to the Geology of South America. Unfortunately, the extinction of the larger animals in the latter country, and the very imperfect state of our knowledge of the Cetacea, render the Zoology of little importance in the discussion of the theoretical questions suggested by the Geographical Distribution of Species. The author's views are entirely opposed to the doctrine of the permanent immutability of species, and to that of progressive development in definite directions. He considers that species are only permanent and well-defined varieties, produced by the operation of causes at present unknown, and that the only difference between species and varieties is that varieties are known to have originated within historical times, while species are supposed to have existed for a long series of ages. He attributes the origin of varieties to the influence of external conditions, such as climate, food, &c., and to the effects of habit. He also considers that the intercrossing of individuals has a great influence in the production of varieties, and in the modification of the characters of species. He has, however, omitted to explain why species, when crossed, are generally more sterile, and their offspring more infertile, while varieties, when crossed, are perfectly fertile, and their offspring quite prolific. The author's principal object is to show that species have been modified during their descent from other species by the preservation of favourable varieties, and the destruction of those which are injurious. He proposes to call this principle, by which each slight variation, if useful, is preserved, by the term of Natural Selection. He illustrates the action of this principle by the circumstances which occur in the artificial formation of new races of animals by man, and by the changes which occur in our domestic productions, and he attempts to show that a similar principle must regulate the existence of species and the origin of varieties in a state of nature; and he points out many circumstances favourable to the production of new species by this means. He also devotes a chapter to the consideration of the difficulties which his theory encounters, and the objections which may be urged against it, and concludes by applying it to the facts of Geographical Distribution, Classification, Morphology, Embryology, Rudimentary Organs, &c. This work, from the facts which it contains, and the ingenious manner in which they are arranged, cannot fail to be read with interest by all naturalists, and even by those who may not be disposed to concur in the author's views, they will find a valuable repertory of facts bearing on many disputed questions in Zoology and Geology."

Scheinbaren Widerspruch der theorethischen und praktischen Vernunft über Freyheit und Nothwendigkeit der Handlungen.

Diese spekulative Behauptungen einer theils sinnlichen, theils übersinnlichen Nothwendigkeit scheinen mit den oben angezeigten moralisch nothwendigen Voraussetzungen zu streiten, und dieselben gänzlich wieder zu vernichten.

Praktische Folgen des sinnlichen Prädeterminismus.

Nach dem System des empirisch sinnlichen Prädeterminismus sind nehmlich alle Handlungen meines Willens nichts anders, als Begebenheiten in der Natur, und also dem Naturgesetze unterworfen, wornach jede Begebenheit in einer bestimmten Zeitreihe ihren gesammten Zeitverhältnissen gemäß nothwendig und unausbleiblich erfolgt. Es ist also schlechterdings unmöglich, daß ich etwas anderes **wolle, oder thue, als dasienige, was der Innbegriff aller Zeitumstände mit sich bringt.**

Um diesem Grundsatze in seiner ganzen Allgemeinheit treu zu bleiben, muß, wie es scheint, der consequente Prädeterminist die sogleich anzugebenden Folgerungen aus seinem Systeme ebenfalls einräumen, ob sie gleich der praktischen Vernunft zu widersprechen scheinen *).

„Wenn

*) Da kein mir bekannter Prädeterminist diese Folgerungen, sofern sie der Sittlichkeit und ihrem Interesse zu nahe treten, in sein System ausdrücklich und vollständig aufgenommen, und da vielmehr ein ieder es versucht hat, seine Grundsätze mit der Moralität so

„Wenn es ein moralisches Gesetz giebt, so kann es nichts anderes seyn, als Eines von den Naturgesetzen, wornach alle Erfolge in der Welt bestimmt werden. Da deren mehrere sind, so kann dieses Eine nur einige Erfolge bestimmen. Die Gültigkeit eines Naturgesetzes (in so fern es als Naturgesetz betrachtet wird), ist auf die Fälle seiner Würksamkeit eingeschränkt. Mithin ist auch das sogenannte Sittengesetz (wenn man es als Naturgesetz, als Bestimmungsgrund gewisser Naturerscheinungen ansieht) nur so weit gültig, als es befolgt wird, als es mit keinem andern physischen (psychologischen, thelematologischen) Gesetze des Begehrungsvermögens in Collision kommt. Verbindlichkeit (das Sollen) ist (in so fern der Erfolg desselben in der Natur erscheint) eine Art von physischer Nothwendigkeit der Würkung gewisser Naturkräfte,

so gut wie immer möglich zu vereinigen: so wird mich niemand in Verdacht haben, als wollte ich hier mit irgend einem Prädeterministen streiten, und wohl gar seine Moralität angreifen. Ich erkläre und bestreite den Prädeterminismus, ein System von Behauptungen und Folgerungen, wie ich mir dieselben als zusammen gehörig denke, und bin von aller persönlichen Beziehung gänzlich entfernt. — Die im Einschluß gesetzten und durch den Druck ausgezeichneten Worte dieses Abschnitts enthalten diejenigen Einschränkungen, wodurch eine Vereinigung mit den Aussprüchen der praktischen Vernunft möglich ist. Die moralische Nothwendigkeit, d. h. die Zweckmäßigkeit ist von der Naturnothwendigkeit himmelweit verschieden. Es ist also nicht widersprechend, daß etwas als physischnothwendig und sein Gegentheil doch als praktisch nothwendig gedacht wird. Spinoza hat diesen Unterschied vernachläßigt.

kräfte, die durch den Einfluß anderer Naturkräfte unter gewissen Circumständen aufgehoben wird, also nur da und zu der Zeit (als Gegenstand der Natur) vorhanden ist, wo und wenn die Würkung zu Stande kommt. Pflicht ist die Nothwendigkeit, gewisse Naturgesetze des Begehrungsvermögens zu befolgen. Verletzung der Pflicht ist nur eine Befolgung anderer, (in Bezug auf die Natur) eben so nothwendiger und gültiger Naturgesetze, die aber nicht moralisch genannt werden, welche die Befolgung der moralischen unmöglich machte. Das Pflichtmäßige und das Pflichtwidrige ist beydes eine gleich nothwendige und unhintertreibliche Folge aus dem Verhältnisse, worinne unter den gesetzten Umständen alle Naturkräfte zu der meinigen standen. Die Vernunft kann (in so fern sie bloß die Uebereinstimmung einer Handlung mit Gesetzen der Natur vor Augen hat) die Uebertretung eines moralischen Gesetzes nicht tadeln, ohne partheiisch ein gleichartiges Gesetz dem andern, welches an seiner Stelle befolgt worden, vorzuziehen; ihre Beobachtung (in Rücksicht auf Naturmäßigkeit) nicht loben, ohne Ein Gesetz Einem andern von gleicher Nothwendigkeit vorzuziehen. Alle moralische Begriffe und Sätze sind (in so fern sie und ihre Würkungen erscheinen) physisch zu verstehn, oder sie sind chimärisch, d. h. dem Vernunftbegriffe von einer allgemeinen Gesetzmäßigkeit der Natur widersprechend; alle Ausdrücke in der Sprache, die sie bezeichnen, (als Sollen, hätte sollen, es war Pflicht u. d. gl.), verlieren ihre eigentliche Bedeutung, in welcher sie von dem Physischen gänzlich unterschieden werden, so lange man kein anderes Nichtmaas

Mr. Wood's MS. in the Ashmolean Museum, marked A. 39. art. 1. seems to be the original draft of the Athenæ Oxonienses, and the Fasti, as published by Bishop Tanner.

Mr. Wm. Hamilton's Account of the Eruption of Mount Vesuvius in 1767.

Plate I. Fig. 1. Shows the Mountain as it appeared before the Eruption of 1767.

Plate I. Fig. 2. Shows the Mountain as it appeared after the Eruption of 1767.

Plate II. Shows the Mountain as it appeared during the Eruption of 1767.

§ 8. Of the Nature of Bodies in general. Bodies are Substances, which have Solidity, Extension, Figure, Mobility, and Divisibility. Solidity is that Property, by which a Body fills a Space, so as to exclude all other Bodies from it. Extension is that Property, by which a Body has Length, Breadth, and Thickness. Figure is the Form of the Surface of a Body. Mobility is the Capacity of being moved. Divisibility is the Capacity of being divided.

§ 9. Of Geometrical Figures. A Geometrical Figure is a Space inclosed by Lines, called the Boundaries of the Figure. A Plane Figure is a Space inclosed by Right Lines, called the Sides of the Figure, which are all in the same Plane. A Solid Figure is a Space inclosed by Surfaces, called the Sides of the Figure.

Dritte Untersuchung.

Ueber die mögliche Vereinigung zwischen den Forderungen der praktischen und den Gesetzen der theoretischen Vernunft, in Absicht auf das Vermögen zu handlen.

Die dritte Frage ist: in wie fern lassen sich die Forderungen der praktischen und die Gesetze der theoretischen Vernunft, in der Anwendung auf das Vermögen zu handlen, ohne Widerspruch mit einander vereinigen?

Wäre der von der spekulativen Vernunft gewählte Standpunkt, die menschlichen Handlungen zu beurtheilen, der einzig mögliche; gäbe es keine andere Art und Weise, sich die Caussalität der Handlungen, ihre Nothwendigkeit und Gesetzmäßigkeit vorzustellen: so würde allerdings folgen, daß der Begriff von einem unbedingten Sollen (moralischer Nothwendigkeit) ein ungültiger, durchaus unanwendbarer Begriff, und daß alle Urtheile, die sich darauf beziehen, (z. B. des Selbsttadels über das Geschehene) leer und chimärisch, die eigentlich sittlichen Gefühle aber (z. B. der Schaam vor mir selbst, der Reue) schwärmerisch und phantastisch seyn.

Gleichwohl sind diese Begriffe und Urtheile für sich selbst beständig und evident, keine zufälligen Erzeugnisse der Erziehung oder Gewöhnung, und wie das moralische Gesetz selbst, unmittelbar in unserm Bewußtseyn von der Vernunft und Freyheit,

als nothwendige Thatsachen gegeben, so daß wir gänzlich unvermögend sind, sie irgend einer Spekulation aufzuopfern, oder um ihretwillen abzuändern.

Der offenbare Widerstreit, worein hier die spekulative Vernunft mit der praktischen geräth, fordert zu Versuchen einer möglichen Vereinigung auf, die sich nur von einer genauen Bestimmung und Einschränkung des Innhalts und der Gültigkeit von den Grundsätzen der Vernunft in ihrem gedoppelten Gebrauche erwarten läßt. — Bey dieser Vereinigung darf aber weder der Spekulation, noch der praktischen Würksamkeit der Vernunft das mindeste vergeben werden.

Es ist also die Frage: stimmen die spekulativen und praktischen Behauptungen unter sich überein? Lassen sich sowohl der sinnliche Prädeterminismus, als der übersinnliche Determinismus, mit dem Bewußtseyn von, und mit dem praktischen Glauben an Freyheit und mit dem zweckmäßigen Gebrauch dieser Freyheit vereinigen? Kommen das Interesse der spekulirenden und der praktischen Vernunft in keine unvereinbare Collision mit einander?

Untaugliche Versuche der Vereinigung.

Man hat diese Vereinigung auf verschiedenen unrechtmäßigen Wegen zu stiften gesucht, ehe der zureichende und in aller Rücksicht vernünftige Verein entdeckt worden; man hat folgende künstliche Vereinigungsmittel zur Anwendung vorgeschlagen, die aber alle die wahre Schwürigkeit nicht he-

ben,

ben, sondern dieselbe nur verbergen oder weiter zurückschieben. Man sagte

1. Nur das Vergangene ist nothwendig bestimmt und unabänderlich; das Zukünftige steht aber allerdings in meiner freyen Gewalt.

Das Wahre, was diese scheinbar wichtige Unterscheidung begünstigt, besteht darinne, daß der zu einer vergangnen Zeit nothwendig bestimmende Grund zu einer gewissen Handlung nicht immer als Bestimmungsgrund zu einer dergleichen Handlung fortdauert, sondern daß die nothwendig bestimmenden Gründe immer wechseln. Ich erkenne ferner nur von dem Vergangnen, was nothwendig war; von dem Zukünftigen weiß ich nur, daß etwas überhaupt, aber nicht bestimmt, was bedingt nothwendig seyn werde. Endlich gehört auch unstreitig meine ietzige Handlung, so wie alle vergangne Handlungen, zu den Bestimmungsgründen dessen, was ich in Zukunft wollen und thun werde.

Demohngeachtet bleibt es (nach dem System des Prädeterminismus) gewiß, daß zu ieder auch künftigen Handlung eine bedingte Nothwendigkeit iedesmahl vorhanden sey, und daß die Bestimmungsgründe meiner Handlung, insofern sie erscheint, niemahls in meiner Gewalt liegen. Denn theils bestehn sie in etwas, was ganz und gar nicht zu meinen Handlungen gehört, in einer gewissen körperlichen Komplexion, in dem Temperamente der Seele, in äusserlichen Umständen, Glücksfällen, Unglücksfällen, Bekanntschaften, Verbin-

dungen u. dergl.; theils sind es zwar eigene Gesinnungen, d. h. bleibende Würkungen von meinen eignen Handlungen und eigene Handlungen selbst, die aber für ietzt in die vergangene Zeit fallen und daher gegenwärtig so wenig als ihre Folgen schlechthin außer meiner Gewalt stehen. — Jede momentane Handlung (vergangne, gegenwärtige oder zukünftige — dieß macht keinen Unterschied) ist in dem unmittelbar vorhergehenden Augenblicke gegründet. Die Bestimmungsgründe meiner Handlung sind also iederzeit etwas Vergangenes, daß ich mir nicht zuschreiben, nicht ändern kann, nicht in meiner Gewalt habe. Da nun endlich die Bestimmungsgründe aller vergangnen Handlungen zuletzt außer meiner Handlung liegen, und so die ganze Reihe meiner Handlungen von Etwas nicht selbstbewürktem abhängt, so habe doch eigentlich nicht Ich, sondern es hat die ganze Natur, das Universum, eine Handlung (sofern sie von Zeitumständen abhängt) hervorgebracht, und dies gilt von ieder auch zukünftigen Handlung, die doch auch einst vergangen seyn, und in Ansehung der Gesetze, wornach sie geschieht, ietzt eben so wie dann beurtheilt werden muß, weil die Zeit hierinn keinen Unterschied macht.

Ich frage den Prädeterministen, der zur Unterscheidung der Vergangenheit und der Zukunft seine Zuflucht nimmt, um der fatalen Nothwendigkeit auszuweichen: wenn soll die Bestimmung meines Wollens und Handlens in meiner Gewalt stehen? Jetzt, ehe ich handle? Aber meine ietzige Handlung ist im vorigen Moment gegründet, von welchem

chem daher auch ihr Einfluß auf künftige Handlungen abhängt. Jenes Moment ist außer meiner Gewalt; seine Folge nicht minder. — Oder künftig in dem Moment iener Handlung; aber dann ist das Moment auch schon vorüber, worinn der determinirende Grund einer Handlung liegen muß. Also niemahls.

2) Andere berufen sich darauf, daß wir doch die Bestimmungsgründe unsrer künftigen Handlungen nicht voraus wissen, folglich dennoch frey wären. — Allein, wenn es doch lauter fremde Bestimmungen wären, die wir erhielten: so fiele dennoch alle Selbstthätigkeit, Freyheit, Sittlichkeit und Zurechnungsfähigkeit weg.

3) Wieder andere *) glauben um der Moralität willen die sinnliche Naturnothwendigkeit der Handlungen selbst läugnen, oder wenigstens beschränken zu dürfen und zu müssen. Sie nehmen lieber einen empirisch-sinnlichen Indifferentismus, Indeterminismus oder Casuismus an, und behaupten eine gewisse Zufälligkeit, ein Ohngefähr (casus), welches der Nothwendigkeit contradiktorisch entgegensteht.

Allein das Gesetz der Caussalität, als sinnliches Verstandesgesetz, leidet in der Sinnenwelt durchaus keine Ausnahme; es gäbe sonst keinen Verstandesgebrauch, keine Natur, Naturverbindung und Naturgesetze. Die Natur paßte ganz und gar nicht zu unsrem Erkenntnißvermögen; Naturkenntniß wä-

*) Z. B. Crusius und Reinhold.

re unmöglich; alle Möglichkeit der Erfahrung wäre dann aufgehoben. — Die Vernunftgesetze wären dann selbst nicht als Gesetze möglich. Endlich setzt auch selbst alle moralische Bildung und die Regel, wornach sie bestimmt wird, eine bestimmte und erkennbare Regelmäßigkeit und Gesetzmäßigkeit des menschlichen Begehrungsvermögens — also das contradiktorische Gegentheil von dem Zufall — voraus.

4) Noch sind andere, die zwar einen empirisch-sinnlichen Prädeterminismus einräumen, aber einen übersinnlichen Indifferentismus aus moralischen Gründen annehmen, und behaupten, in Ansehung der Dinge an sich selbst, so fern wir sie vernünftig denken als Noumena), sey man berechtigt und moralisch gedrungen, eine absolute Zufälligkeit einzuräumen.

Allein diese Behauptung ist nicht nur grundlos; sondern auch sogar vernunftwidrig, weil das Gesetz des Grundes (daß der zureichende Grund und dessen Folge nothwendig zusammenhängen) ein übersinnliches Gesetz und also auch für Noumena gültig ist; so fern wir sie denken. Gesetzt auch, daß man die Vernunftgesetze eben darum nicht auf Dinge an sich anwenden dürfte, weil sie Dinge an sich wären: so ist es doch einmahl ohne Zweifel noch unrechtmäßiger, diese Dinge vernunftwidrig (zufällig, gesetzlos), als sie vernunftmäßig zu denken; sodann würde daraus folgen, daß wir auch die praktischen Vernunftgesetze eben so wenig darauf anwenden dürften — mithin würde der ganze Zweck dieser Hypothese durch sie selbst völlig zerstört.

Wenn

Wenn also die Sittlichkeit auch mit dieser Nothwendigkeit des Zusammenhanges der erscheinenden Handlung mit einem intelligiblen Grunde schlechterdings nicht verträglich wäre: so müßte das vernünftige Wesen entweder Sittlichkeit für Chimäre erklären, oder um der Sittlichkeit willen, also aus Vernunftgründen (denn sittlich sollen wir durch Vernunft seyn —) der Vernunft, ihren Grundsätzen und ihrem Gebrauche gänzlich entsagen. Dies wäre nun eine sich selbst zerstörende, unvernünftige Vernunft!

Wollte man einwenden: „dem Vernunftgesetze „des nothwendigen Zusammenhangs zwischen Grund „und Folge könne man keine Gültigkeit in Absicht „auf bloß denkbare Dinge einräumen; diese könnten „darnach nicht beurtheilt werden, hier könne auch „Zufall statt finden —“ so ist keine Frage natürlicher und rechtmäßiger, als die nach dem logischen Grunde, weswegen wir bey dem vernünftigen Wesen an sich eine Ausnahme von seinem eignen, nicht von der Sinnlichkeit empfangenen, Gesetze machen sollen? — Um der Sittlichkeit willen? also um ihres eigenen Gesetzes willen sollen wir Nothwendigkeit, d. i. Gesetzmäßigkeit ihrer eigenen Caussalität läugnen? — Wäre dieses consequent? — Und was wäre nun endlich durch diese Entfernung der Vernunft von sich selbst für die praktische Vernunft gewonnen?

Mögliche Vereinigung.

Wenn nach dem Naturgesetze eine Handlung nothwendig und durch Zeitumstände auf gewisse Weise bestimmt ist — nach Aussage der spekula-

tiven Vernunft; wenn gleichwohl auch das Gegentheil von eben dieser Handlung moraliſch nothwendig und folglich auch aller Zeitverhältniſſe ungeachtet möglich ſeyn ſoll — nach Auſſage der praktiſchen Vernunft: ſo kann dieſer ſcheinbare Widerſpruch nur dann gehoben werden, wenn ſich zeigen läßt:

1) das Prädikat der Unabhängigkeit von Zeitumſtänden habe ein anderes logiſches Subiekt, als das Prädikat der nothwendigen Abhängigkeit der Handlung von denſelben. Nun beziehe ich aber in beyden Urtheilen das Prädikat auf mich ſelbſt, als auf das Subiekt. Es müßte alſo dieſes Ich (oder meine Handlung) eine andere Bedeutung haben, wenn ich ſeine Handlungen in der Zeit einer nothwendigen Beſtimmung durch Zeitumſtände unterwerfe, als es hat, wenn ich mir dieſe als davon unabhängig vorſtelle.

2) man könne in ieder Handlung etwas unterſcheiden, das von Zeitverhältniſſen, und etwas anderes, welches nicht davon abhängt.

3) es ſey ein weſentlicher Unterſchied zwiſchen den Begriffen des Praktiſchnothwendigen und Praktiſchmöglichen, und den Begriffen von dem, was Phyſiſchnothwendig und Phyſiſchmöglich iſt; es laſſe ſich alſo das Praktiſchnothwendige mit dem Phyſiſchunmöglichen zuſammen ohne Widerſpruch gedenken.

Wie dieſer Unterſchied denkbar und anwendbar ſey, das wird im Folgenden gezeigt, und die Anwen-

Gesetzbuch, wie es an der Zeit ist, Gesetze geben, und wie es an der Zeit ist, Gesetze aufheben. Wenn es an der Zeit ist, Gesetze zu geben, und man gibt keine Gesetze, so ist das ein Verbrechen. Wenn es an der Zeit ist, Gesetze aufzuheben, und man hebt keine Gesetze auf, so ist das ein Verbrechen. Wenn es an der Zeit ist, Gesetze zu geben, und man gibt Gesetze, die nicht gegeben werden sollen, so ist das ein Verbrechen. Wenn es an der Zeit ist, Gesetze aufzuheben, und man hebt Gesetze auf, die nicht aufgehoben werden sollen, so ist das ein Verbrechen. Wenn es an der Zeit ist, Gesetze zu geben, und man gibt Gesetze, die nicht gegeben werden sollen, so ist das ein Verbrechen. Wenn es an der Zeit ist, Gesetze aufzuheben, und man hebt Gesetze auf, die nicht aufgehoben werden sollen, so ist das ein Verbrechen. Wenn es an der Zeit ist, Gesetze zu geben, und man gibt Gesetze, die nicht gegeben werden sollen, so ist das ein Verbrechen. Wenn es an der Zeit ist, Gesetze aufzuheben, und man hebt Gesetze auf, die nicht aufgehoben werden sollen, so ist das ein Verbrechen. Wenn es an der Zeit ist, Gesetze zu geben, und man gibt Gesetze, die nicht gegeben werden sollen, so ist das ein Verbrechen. Wenn es an der Zeit ist, Gesetze aufzuheben, und man hebt Gesetze auf, die nicht aufgehoben werden sollen, so ist das ein Verbrechen. Wenn es an der Zeit ist, Gesetze zu geben, und man gibt Gesetze, die nicht gegeben werden sollen, so ist das ein Verbrechen. Wenn es an der Zeit ist, Gesetze aufzuheben, und man hebt Gesetze auf, die nicht aufgehoben werden sollen, so ist das ein Verbrechen.

der Form, worinn ich alle diese Veränderungen anschaue; ich selbst aber werde nicht zu Hervorbringung des Einen Gliedes dieser Reihe (die ich im ganzen begründe) durch ein vorhergehendes Glied bestimmt, welches ebenfalls in die durch mich bestimmte Reihe gehört.

Das Subiekt eines Urtheils, welches meine Handlungen von dem Einflusse der vorhergehenden Zeitumstände unabhängig erklärt, kann nur Ich seyn, als das denkbare, übersinnliche Substrat meines sinnlich wahrnehmbaren Charakters, und der diesem letzten gemäß an einander gereiheten Handlungen.

Der sinnliche Prädeterminismus gilt also erweislich, nur von mir als einer Erscheinung, nicht von mir an sich selbst. Er hebt also meine Freyheit nicht auf *).

Aus dieser nothwendigen Unterscheidung ergiebt sich zunächst, daß es überhaupt nicht widersprechend ist, sich ein Vermögen der Würksamkeit zu denken, dessen Effekt (die erscheinenden Folgen oder Würkungen) anfängt, ohne daß seine Würksamkeit (Caussalität) anfange; dessen Effekt in eine bestimmte Zeitreihe fällt, ohne daß das Bestimmende darinn liege — sich eine Handlung zu denken, die von dem Naturgesetze (der Bestimmung durch dasjenige, was der

*) Vergl. Kants Crit. der rein. Vernunft. 2te Ausg. S. 560. ff.

J. C. Schwab über die zweyerley Ich und den Begriff der Freyheit in der Kantischen Moral. (in Eberhards philos. Archiv. B. 1. St. 1. S. 69.)

der Zeit nach vorhergeht) unabhängig ist, obgleich ihre erscheinende Würkung nach diesem Gesetze erfolgt. Ich darf nur alsdann das Subiekt dieser Handlung (das handelnde Ich) nur nicht als Erscheinung gedenken *). Ich kann daher auch meinem oder irgend einem Willen, ein solches Vermögen ohne Widerspruch beylegen, sofern ich ihn (diesen Willen) als Prädikat eines Dinges an sich selbst in Beziehung auf seinen Effekt in der Erscheinung mir vorstelle.

Vorausgesetzt, daß in den Erscheinungen des empirischen Ich sich nicht immer Vernunftmäßigkeit des Denkens und Sittlichkeit des Handelns ausdrücke: so dürfen wir auch das intelligible Ich nicht als Vernunft schlechthin uns denken; denn dieses intelligible Ich und sein intelligibler Charakter muß dem erscheinenden Ich und dessen empirischen Charakter, als seinem sinnlichen Schema oder Zeichen, gemäß gedacht werden **).

Abso-

*) Zur Erläuterung denke man sich die Art, wie man sich das Verhältniß der göttlichen Kraft und Würksamkeit zu den successiv erscheinenden Weltveränderungen vorstellt.

**) Gleichwohl kann Kant (Crit. der rein. Vernunft. S. 581. der zweiten Ausg.) mit Recht sagen: die Vernunft ist die beharrliche Bedingung aller willkührlichen Handlungen, — und nicht nur aller sittlichguten Handlungen; weil uns ein Vermögen beywohnt, die Vernunft zum obersten Bestimmungsgrund aller willkührlichen Handlungen zu machen. Die nichtsinnlichen und unsittlichen Handlungen müssen wir ebenfalls von etwas Intelligiblen ableiten, das uns aber gänzlich unbekannt ist.

Diese Unterscheidung läßt sich übrigens auch auf die Würkungen der leblosen und auf die Handlungen der thie-

Absolute Freyheit ist also nicht widersprechend, und kann sogar etwas Würkliches seyn, wenn man sie als ein metaphysisches (nicht unmittelbar in der Erfahrung gegebenes) und transscendentales (durch die Beziehung dessen, was nicht Erscheinung ist, auf die Erscheinung denkbares) Vermögen vorstellt.

Diesen bloß problematischen, d. h. nicht unmöglichen, Gedanken assertorisch zu denken, oder welches einerley ist, Freyheit nicht bloß als ein nicht unmögliches, sondern auch als ein würkliches Vermögen meines Willens und des Willens aller moralischen Wesen anzunehmen, findet sich zwar kein Grund in der Erfahrung; denn bey mir selbst, als Erscheinung betrachtet, und meinen Handlungen, ebenfalls als Erscheinungen angesehen, fängt jede Würkung und jede Würksamkeit einer Ursache an, und es hängt alles nach dem nothwendigen Naturgesetze an einander. Von Dingen an sich selbst aber und von ihrer Würkungsart haben wir ganz und gar keine anschauende Vorstellung, mithin auch keine Erfahrung. Wir können ihnen die Caussalverbindung nach ähnlichen Gesetzen, wie wir sie in der Sinnenwelt allgemein beobachtet finden, weder dogmatisch zuschreiben noch absprechen. — Allein das eben so nothwendige, als unbegreifliche, Bewußtseyn von dem moralischen Gesetze

thierischbelebten Wesen anwenden. Auch in Ansehung ihrer müssen wir uns übersinnliche, folglich sinnlich unbedingte Gründe denken. Der Unterschied ist nur der, daß das Gesetz dieser übersinnlichen Natur der Thiere kein Vernunftgesetz, ihr intelligibler Charakter kein vernünftiger ist, folglich auch zur Moralität nichts beyträgt. — Vergl. Kants Crit. d. r. Vern. S. 574.

Gesetze nöthiget uns dazu. Denn da dieses Gesetz Handlungen (eine gewisse Art, Form zu handeln) schlechthin gebietet, mithin als allgemein und nothwendig vorstellt, ohne Einschränkung durch Umstände der Zeit und des Ortes (ie nachdem diese uns determiniren, moralisch oder unmoralisch zu handlen): so ist die Befolgung desselben nur dann möglich, wenn ich unter der Idee von absoluter Freyheit handle, oder wenn ich mich und das vernünftige Wesen überhaupt in seinen Handlungen als (gewissermaßen) unabhängig von der Bestimmung durch Zeitumstände mir vorstelle. Es ist also zwar eine dem Inhalte nach theoretische, aber dem Erkenntnißgrunde nach praktisch nothwendige, Voraussetzung, daß ich ein freyes Willensvermögen besitze.

Es ist mir also moralisch nothwendig, d. i. nothwendig, weil ich das moralische Gesetz als ein Gesetz meines Willens ansehe, mich als ein absolut freyes Wesen vorzustellen; da die Sache blos theoretisch angesehen, d. h. ohne die Fakta der praktischen Vernunft in Anschlag zu bringen, zwar nicht unmöglich, aber doch auf keine Art erweislich wäre.

Das moralische Gesetz betrachte ich nun als ein wesentliches Gesetz meines übersinnlichen Ich oder meines Geistes, so wie eines ieden vernünftigen Wesens. Dem Subiekte dieses Gesetzes kommt absolute Freyheit zu, sofern es durch diesen übersinnlichen Charakter, der von nichts in der Zeit befindlichen abhängt, die sinnlich wahrnehmbaren Gesinnungen und Handlungen in der Zeit bestimmen, oder sich selbst, als Erscheinung betrachtet, Naturgesetze vorschreiben kann, wornach die wahrnehmbaren Handlungen in der Zeit erfolgen. Gesetze des Geistes

aber

aber stehen zu den sinnlichen Naturgesetzen in keinem Zeitverhältniß.

Höhere Grade der moralischen Freyheit betrachten wir nun als größere Erscheinungen der metaphysischen absoluten Freyheit, die an und für sich keine Grade hat; weil die Vorstellung eines Gradunterschiedes nur unter der Bedingung der Zeit möglich ist, die auf Dinge an sich nicht im eigentlichen Sinne, sondern blos analogisch, d. h. im Verhältniß zur sinnlichen Erscheinung, übergetragen werden darf.

Nach dieser Unterscheidung betrachte ich Freyheit als positive Unabhängigkeit meines sittlichen Wollens und Handelns von Zeitumständen — in so fern es durch das Sittengesetz bestimmt wird, welches als etwas an sich gewisse Erscheinungen in der Zeit bestimmt.

Das transscendentale Ich kann nicht besser werden durch Mittel, die in der Zeit würken; aber die Erscheinung desselben kann reiner, ungemischter werden von dem Einflusse anderer sinnlicher Kräfte. Ich muß also eine absolute Caussalität haben auf alles das, was der Erscheinung in mir zum Grunde liegt; so wenig ich auch diese Selbstbestimmung begreifen und mit einem empirischen Caussalverhältniß vergleichen kann.

Die metaphysischen Bedingungen von der Thätigkeit oder Unthätigkeit der Vernunft an sich selbst lassen sich von uns nicht weiter angeben, als daß sie theils von unsrer absoluten Selbstbestimmung abhängig, theils auch wohl davon unabhängig seyn können.

nen. Im ersten Fall sind sie uns imputabel, im andern nicht.

Wir setzen in praktischen Absicht voraus, daß Gott, als Schöpfer der Noumenen, als Princip der physischen und sittlichen Gesetze, der Vernunft und aller übrigen Kräfte, den Charakter moralischer Wesen als Naturwesen absolut zweckmäßig bestimmt habe, so daß sie durch absolute Freyheit sich einen moralischen intelligiblen und einen diesem angemessenen empirischen Charakter geben können, wovon die Reihe der in der Sinnenwelt erscheinenden Handlungen abhängt, so daß nicht nur durch Selbstthätigkeit der Vernunftwesen ihre persönliche Würde behauptet, sondern auch durch ihren physischen Erfolg der Zweck der Naturgesetze für das Ganze erreicht werde *).

Die theoretischen Regeln der empirischen Psychologie, welche das Begehrungsvermögen betreffen, bezeichnen die Zeitumstände, als Temperament, Erziehung, Schicksal u. dergl. unter welchen die Würksamkeit der Vernunft und ihre Einschränkungen erkannt werden; aber nicht ihre eigentlichen realen Bestimmungsgründe.

Auf diese gründen sich ferner gewisse (technisch) praktische Regeln, welche lehren, wie wir die moralische Freyheit bey uns und andern erhöhen können,

*) Man vergl. meine Abh. vor de la Chambre Anleitung zur Menschenkenntniß: Einige Begriffe und Grundsätze zum Behuf einer bestimmteren Beurtheilung menschlicher Charaktere. Jena 1794.

nen, d. h. wie wir das empirische Ich unsrer Idee von dem übersinnlichen, reinvernünftigen Ich gemäß machen, wie wir die Gesetze und Aeußerungen des sinnlichen Begehrungsvermögens den Gesetzen des vernünftigen Willens zweckmäßig anpassen können. Dieses Ich selbst aber in der Idee, und sein Gesetz ist ewig, unveränderlich und keiner Verbesserung, oder gar Verschlimmerung, fähig.

Zweyte Unterscheidung,

der Materie und der Form der Handlungen.

In den wahrnehmbaren Handlungen des Ich, welches erscheint, kann ich zweyerley unterscheiden

1) die Materie, welche behandelt wird, wohin theils die Gegenstände des äussern Sinnes, theils auch die des innern Sinnes, oder meine Vorstellungen und die davon abhängenden sinnlichen Gefühle und Begierden gehören; alles dasienige, was ich (gern oder ungern) habe.

2) die Form, oder die Art und Weise, wie ich diesen innern und äussern Stoff behandle; was in der Handlung zu meinem Seyn gehört.

Der äussere Stoff der Handlung gehört nur in so fern zu meinem wahrnehmbaren Ich (der Erscheinung), als er mir innern Stoff giebt. Der innere Stoff gehört zu mir, als Erscheinung, und richtet sich nach (psychologischen) Naturgesetzen des wahrnehmbaren Ich, welches beydes in sich begreift, was ich bin und was ich habe. Nur

Zu Seite 90 ff. Zur Geschichte Alexanders des Großen.

Die Quellenfrage der Alexander-Historiker ist in neuerer Zeit vielfach behandelt worden, ohne daß bisher eine Einigung erzielt worden wäre. Die Hauptschwierigkeit liegt darin, daß wir nur Schriftsteller besitzen, die mehrere Jahrhunderte nach Alexander gelebt haben, und daß wir nicht wissen, welche Quellen diese benutzt haben. Die Ansichten darüber sind sehr verschieden. Die Hauptschriftsteller sind Diodor, Curtius, Justin, Arrian, Plutarch. Diodor hat Ephorus, Timäus, Kallisthenes, Hieronymus von Kardia, Duris von Samos, Douris von Samos, Klitarch, Ptolemäus, Aristobul, Onesikritos, Nearchos, Megasthenes, Hekataios von Abdera, Timagenes, Trogus Pompejus, Livius, Cäsar, Sallust, Varro, Cicero, Asinius Pollio, Cornelius Nepos, Strabo, Nikolaos von Damaskus, Josephus, Philo, Plutarch, Arrian, Appian, Cassius Dio, Dionysios von Halikarnassos, Dionysios Periegetes, Pausanias, Athenäus, Aelian, Gellius, Macrobius, Suidas, Photius, Stobäus, Johannes Lydus, Zonaras, Cedrenus, Eusebius, Hieronymus, Orosius, Augustinus, Tertullian, Clemens Alexandrinus, Lactantius, Julius Africanus, Eutropius, Festus, Ammianus Marcellinus, Aurelius Victor, Epitome de Caesaribus, Hieronymus, Hesychius, Julius Obsequens, Paulus Diaconus, Jordanes, Cassiodorus, Isidorus, Beda, Hrabanus Maurus, Otto von Freising, Vincentius Bellovacensis, Sigebert von Gembloux, Hermann Contractus, Martinus Polonus, Ekkehard, Frutolf, Ordericus Vitalis, Wilhelm von Malmesbury, Johannes Saresberiensis, Gervasius von Canterbury, Roger von Hoveden, Radulfus de Diceto, Gervasius von Tilbury, Gottfried von Viterbo, Alexander Neckam, Vincentius Hispanus, Gervasius von Melkley, Johannes Hispanus, Johannes Sacrobosco, Johannes de Garlandia, Johannes de Hauvilla, Alexander Minorita, Thomas von Cantimpré, Albertus Magnus, Vincentius Bellovacensis, Roger Bacon, Thomas von Eccleston, Matthäus Paris, Matthäus von Westminster, Ranulf Higden, Johannes Trevisa, Johannes Scotus Erigena, Johannes Scotus, Johannes Duns Scotus

Die Form der moralischen Handlungen ist demnach ein Werk der selbstthätigen und von Sinnlichkeit unabhängigen Vernunft. Der erste Stoff liegt außer uns. Doch wenn die Vernunft moralische Gefühle erzeugt, bringt sie selbst einen Stoff der Handlungen hervor, der ihr nicht anderswoher durch Zeitumstände gegeben, sondern die sinnliche Erscheinung ihrer eignen Form oder Handlungsweise, und derselben nothwendig gemäß ist.

Durch diese Unterscheidung wird nun näher bestimmt, was dasjenige in meinen Handlungen sey, welches auf das moralische Gesetz, als auf etwas Intelligibles bezogen wird.

Demnach ist der Unterschied zwischen sittlichen und unsittlichen Handlungen, und daher sind auch die Begriffe von Zurechnung, Verdienst u. s. w. nicht leer. Wenn und sofern nehmlich Handlungen das Gepräge der vernünftigen Selbstthätigkeit an sich tragen, oder sofern ein gegebener Stoff der Vernunftform gemäß bestimmt und behandelt worden: in so fern sind sie moralische Handlungen; unmoralisch hingegen, in so fern keine Spur von einer Würkung der selbstthätigen Vernunft darinn erscheinet, ob wir uns gleich (in den Gewissensvorwürfen) des Vermögens bewußt sind, sie der Vernunftform unterzuordnen. Beyde Arten von Handlungen können wir in dieser Rücksicht keinem Zwange der Zeitumstände zuschreiben, von welchem die Vernunft in keinem Falle abhängt, sondern einer Aeusserung oder unterlassenen Aeusserung des selbstthätigen Vermögens der Vernunft, wovon der letzte Grund in einem Vermögen der absoluten Freyheit in der Wahl der obersten Bestimmungsgründe von unsern

ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, ΚΑΙ ΓΥΝΗ ὀνόματι Δάμαρις, καὶ ἕτεροι σὺν αὐτοῖς. 35 Μετὰ ταῦτα χωρισθεὶς ἀπὸ τῶν Ἀθηνῶν ἦλθεν εἰς Κόρινθον.

ARIOPAGITE, and a woman named Damaris, and others with them. 35 After these things he departed from Athens and came to Corinth.

sern. Die Vernunft rechnet der Person also nicht zu dasienige, was durch andere nichtvernünftige Kräfte gewürkt worden ist, (z. B. sinnliche Begierden, Verabscheuungen, Neigungen); denn dieß ist für ihre eigene moralische Würksamkeit nur Stoff; sondern nur die unterlassene oder angewandte Selbstthätigkeit der Vernunft, ienen Stoff zu behandlen, (z. B. die Nachsicht gegen zweckwidrig würkende Neigungen, oder die Beherrschung derselben), die höhern oder geringern Grade ihrer eignen sittlichen Vollkommenheit und innern Zweckmäßigkeit. — Hierauf gründen sich nun die sittlichen Begriffe von Zurechnung, von Verdienst und Schuld, und sie bestehen demnach mit der Naturnothwendigkeit aller Handlungen, als Erscheinungen. Wir setzen nehmlich bey diesen Begriffen und bey den zurechnenden Urtheilen voraus, daß aller Zeitumstände ungeachtet, dem vernünftigen Wesen, welches fehlte, dennoch ein höherer Grad selbstthätiger Würksamkeit der Vernunft möglich gewesen sey. Denn das, was die Würksamkeit der Vernunft einschränkte, konnte Nichts in der Zeit Befindliches, nichts Erkennbares seyn. — Ob aber nicht etwa dennoch diese Zeitumstände auf etwas anderes Intelligibles hinweisen, was außer allen Zeitverhältnissen zu betrachten ist, und welches die Erscheinung der Sittlichkeit zu einer bestimmten Zeit unmöglich macht — dieß ist dadurch noch nicht theoretisch entschieden.

Die Allgemeingültigkeit des Sittengesetzes für alle Handlungen vernünftiger Wesen zu jeder Zeit, ist ihrer Möglichkeit nach dadurch gerettet, daß wir die Vernunft als ein von allen Erscheinungen in der

Zeit unabhängiges Vermögen zu handeln haben kennen lernen. Ich darf mich also niemahls wegen der Zeitumstände von der Erfüllung einer Pflicht dispensiren, weil ich sie iezt nicht erfüllen könnte. Denn diese sind keine zwingenden Hindernisse der Tugend. Der Stoff, welchen sie darbieten, kann eben sowohl sittlich, als unsittlich behandelt werden.

Dritte Unterscheidung,

der theoretischen und der praktischen Nothwendigkeit und Möglichkeit.

Es ist drittens ein wesentlicher Unterschied der Begriffe von dem, was physisch oder theoretisch nothwendig und möglich, und demjenigen, was praktisch oder moralisch nothwendig und möglich ist. Ueber Nothwendigkeit und Möglichkeit überhaupt urtheilt und entscheidet iedesmahl die Vernunft; aber anders die theoretische, anders die praktische, iede nach ihren eignen Gesetzen.

Nothwendig nach theoretischen Vernunftgesetzen ist dasjenige, was nach theoretischen Begriffen von — sinnlicher oder übersinnlicher — Natur nicht anders möglich ist; was da seyn oder geschehen muß. Nothwendig nach praktischen Gesetzen ist, was nach Begriffen der praktischen Vernunft von absoluter Einheit und Vollkommenheit des Willens, d. h. von höchster Zweckmäßigkeit im Handlen, nicht anders als auf diese Eine Weise möglich ist: was seyn oder geschehen soll.

Die praktische oder moralische Nothwendigkeit bleibt oder besteht für sich, und wird im Urtheil der praktischen Vernunft nicht aufgehoben, gesetzt auch daß dasjenige, was moralisch nothwendig, d. h. einzig möglich ist, als theoretisch oder physisch unmöglich nach Gesetzen einer sinnlichen oder intelligiblen Natur erkannt oder gedacht würde. Folglich wird eine Willensbestimmung und Handlung ohne Rücksicht auf theoretische Möglichkeit, Nothwendigkeit und Unmöglichkeit, befohlen oder untersagt, gebilligt oder gemisbilligt, für verdienstlich, nicht verdienstlich oder schuldig erklärt, und diese Urtheile werden durch keine theoretische Rücksicht abgeändert.

Die Möglichkeit, welche unmittelbar in dem Bewußtseyn der moralischen Nothwendigkeit (des Sollen) liegt, ist nicht physische, sondern ebenfalls sittliche Möglichkeit — nicht ein Können, sondern ein Dürfen. Das Können liegt unmittelbar nur in dem Müssen *).

Folglich kann selbst der intelligible Determinismus, d. i. die Behauptung der Naturnothwendigkeit aller Handlungen eines vernünftigen Wesens

*) Wenn man sich einmahl erlaubte, von der Nothwendigkeit und Möglichkeit in praktischem Sinne (Sollen und Dürfen) auf Möglichkeit oder gar Nothwendigkeit in theoretischer Bedeutung (Müssen und Können) zu schließen: so dürfte man eben so auch rückwärts schließen: ich darf, was ich kann, oder ich soll, was ich muß. Und so kämen wir durch dieselbe Untreue gegen die Vernunft, welche zu Gunsten der Sittlichkeit verstattet werden soll, auf einen absoluten sittlichen Indifferentismus.

Ein Teil dieser Ausgaben wird, wie bereits erwähnt, durch Beiträge der Mannschaften gedeckt, der Rest wird durch Zuschüsse der Kompagnie, des Bataillons, des Regiments, der Brigade, der Division, des Armeekorps, des Generalkommandos, des Kriegsministeriums, des Reichsmilitärfonds, durch Zuschüsse der Offiziere und durch Sammlungen aufgebracht. Die Kompagnie, das Bataillon, das Regiment, die Brigade, die Division, das Armeekorps, das Generalkommando, das Kriegsministerium, der Reichsmilitärfonds, die Offiziere und die Sammlungen sind also die Quellen, aus denen die Ausgaben für Unterhaltungsabende, Weihnachtsfeiern, Kaiserfeiern, Sedanfeiern, Kameradschaftsabende, Kommersabende, Stiftungsfeste, Ausflüge, Wettkämpfe, Preisschießen, Preisreiten, Preisfahren, Preisrudern, Preisschwimmen, Preisturnen, Preisfechten, Preisboxen, Preisringen, Preislaufen, Preisspringen, Preiswerfen, Preisstoßen, Preisheben, Preisziehen, Preisdrücken, Preisschieben, Preisdrehen, Preiswenden, Preisbeugen, Preisstrecken, Preisbiegen, Preisbrechen, Preisreißen, Preisschneiden, Preisbohren, Preisfeilen, Preisschmieden, Preisgießen, Preisschweißen, Preislöten, Preisnieten, Preisschrauben, Preisklemmen, Preisspannen, Preisbinden, Preisknoten, Preisflechten, Preisnähen, Preisstopfen, Preisbügeln, Preiswaschen, Preisbleichen, Preisfärben, Preisdrucken, Preisbinden, Preisfalten, Preisschneiden, Preisleimen, Preisbinden, Preisprägen, Preisstanzen, Preisschneiden, Preisfalten

Das moralische Grundgesetz ist unveränderlich. Die Vernunft kann also durch nichts bestimmt werden, ihr eignes Gesetz zu verwerfen, oder für irgend einen Fall der Anwendung abzuändern. Nichts kann also iemahls die Vernunft (den Menschen, sofern er vernünftig ist), bestimmen, eine willkührliche Handlung und dadurch bestimmte Gesinnung, wobey sie sich irgend einer Möglichkeit ihres Einflusses darauf bewußt ist, anders zu billigen oder zu verwerfen, als so, wie es die Angemessenheit oder Nichtangemessenheit zu ihrem Sittengesetze mit sich bringt.

Dieses Gesetz fügt auch seinen Geboten oder Verboten keine einschränkende Bedingung ihrer Gültigkeit und Anwendbarkeit hinzu; wir sind uns durchaus keiner Einschränkung der Sphäre seiner Verbindlichkeit bewußt, sondern wir denken uns die verpflichtende Kraft desselben als schlechthin allgemein und nothwendig.

Kein vernünftiger Mensch kann daher, in so weit er vernünftig und seiner Vernunft sich bewußt ist (und in anderer Rücksicht wird er ohnehin nicht moralisch handlen; der Determinismus zerstört ia aber keinesweges die Vernunft oder das Bewußtseyn derselben —), durch den Gedanken, daß er wohl zuweilen mit unbezwinglichen Hindernissen des Erfolgs seiner moralischen Kraft zu kämpfen habe (weil er beschränkt ist), bewogen werden, sein unveränderliches heiliges Gesetz wissentlich zu verletzen, in welchem, freylich an sich nicht unmöglichen, Falle er würkliche Schuld an dieser Pflichtverletzung haben würde.

Eben so wenig kann er darum muthlos in Erfüllung seiner Pflichten werden, weil er doch nicht iederzeit iedes Hinderniß der sittlichen Würksamkeit moralisch besiegen kann. Denn der Wille selbst, nicht der Erfolg, entscheidet seinen Werth; nicht vollbrachte und gelungene Thaten, sondern das innigste Bestreben, durch die Kraft des Vernunftgesetzes alle seine übrigen Kräfte zu beherrschen, und sich diese unterzuordnen (d. i. die moralische Gesinnung) bürgt ihm für die Behauptung seiner Würde. Der Mangel des Erfolgs kann ihm seinen würklichen, persönlichen Werth nicht vermindern.

Vielmehr wird nun sein sittliches Bestreben reiner, und von dem Einflusse täuschender Vorstellungen eines unbegränzten Erfolgs und aller dadurch erregten Affekten freyer. Eben dieser reiner Wille, sich trotz dem beschränktesten sichtbaren Erfolge moralisch zu bearbeiten und zu bilden, ist nie ganz erfolglos, sondern giebt dem Kreise der sittlichen Freyheit immer mehr Erweiterung und Umfang, ihr selbst immer grössere Stärke. Bey fortgesetzter Uebung erzeugt sich hieraus ein immer wachsender Glaube an eine allbesiegende Kraft dieses Willens, die sich aber nur im Fortschritte der Zeit eines tugendhaften Wandels allmählig offenbart.

Wir kennen nichts in der Welt, was uns schlechterdings zwingen könnte, unvernünftig zu handlen; wir kennen nichts Willkührliches, worauf der gute Wille ganz und gar keinen Einfluß haben könnte, nichts, was uns von der Verbindlich-

lichkeit loßsagen könnte, das moralische Gesetz überall zur Regel und Richtschnur unsrer Handlungen zu machen, gesetzt auch, daß dieses Gesetz (theoretisch betrachtet) nicht überall die würklich bestimmende Regel für die menschlichen Handlungen seyn könnte. — Ausnahmen vom Pflichtgesetz zu machen, (wenn deren auch einige unvermeidlich seyn sollten), hängt wenigstens nicht von unsrem Willen ab, weil sie in etwas gegründet seyn müßten, was über die Gränzen unsrer möglichen Erkenntniß hinaus liegt.

Endlich, könnte man noch fragen, wäre es, ohne diese Rücksicht auf die zum Theile vielleicht unwillkührlichen Schranken der sittlichen Kraft des Menschen, nicht wohl gar unmöglich, die unwandelbare Achtung für uns selbst und für jedes andere endliche Vernunftwesen bey unsren vielen und mannigfaltigen Vergehungen zu erhalten, ohne welche keine Ausübung unsrer Pflichten statt findet? Würden nicht Ungerechtigkeit in Beurtheilung und Behandlung unsrer selbst, unsrer Mitmenschen, und des ganzen Reichs endlicher Geister, Leichtsinn oder Verzweifelung — unvermeidlich seyn, wenn nicht mit dem Bewußtseyn unsres freyen Willens, das Bewußtseyn der zum Theil unverschuldeten und unvermeidlichen Einschränkung unsrer Kraft, und der unhintertreiblichen Nothwendigkeit alles Geschehenen, und alles dessen, was geschehen wird, unzertrennlich verbunden wäre?

Resul-

Resultate über absolute Freyheit: Eleutheriologie.

Nach allen bisherigen Untersuchungen ist demnach der Begriff von absoluter Freyheit, d. i. von einem Vermögen unbedingter Caussalität, zwar vernünftig denkbar, aber unanwendbar auf Erfahrungsgegenstände, sie dadurch zu erkennen. Denn man kann weder ein wahrnehmbares Wesen, noch eine sinnlich erkennbare Handlung in conkreto angeben, worauf dieser Begriff wirklich paßte. Gleichwohl ist er wirklich anwendbar auf bloß denkbare Gegenstände. Denn man kann bey Gegenständen des Denkens von den Bedingungen abstrahiren, die zur Erkenntniß oder Erfahrung von denselben gehören, und sie bleiben dennoch Gegenstände. Was sich nicht (sinnlich anschauen und den Verstandesbegriffen gemäß verbinden, d. h.) erkennen läßt, kann dennoch an sich existiren. Es kann freye Wesen geben, wenn auch ihre Freyheit sich nicht in der Erfahrung zeigt. Was aber als frey gedacht wird, ist in so fern übersinnlich. Dieses Uebersinnliche kann aber durch diesen Begriff nicht theoretisch erkannt, d. h. es kann für den Begriff der Freyheit keine entsprechende Anschauung gefunden werden; denn unsre Anschauung ist nur sinnlich. Noch weniger läßt sich Freyheit erklären, oder eine freye Handlung, als solche, begreifen. Wir erklären und begreifen eine geschehene Handlung durch die Bedingung, wovon sie abhängt. Was keine Bedingung hat, das Unbedingte

te — ist daher unerklärbar und unbegreiflich. Sonach können und dürfen Wir auch keine gegebene, in der Erfahrung vorkommende Handlung daraus erklären. Denn bey Erklärung sinlich wahrnehmbarer Begebenheiten muß man zu andern zurückgehn, die ebenfalls in die sinnliche Wahrnehmung fallen; die Freyheit ist aber übersinnlich. Die Erklärung wäre außerdem theils willkührlich; denn warum sollte man die sinnlich vorausgehenden Ursachen übergehen? theils dem Zweck der Naturforschung nachtheilig; denn man überhübe sich dadurch nur der Mühe, den Ursachen in der Erfahrung nachzuforschen, und nähme geradezu aus Bequemlichkeit etwas an, wobey keine weitere Untersuchung möglich ist. — Allein auf mögliche Handlungen darf man den Begriff beziehen; weil er selbst möglich ist. Auf moralische und immoralische Handlungen (die wir uns aber immer nur als möglich, niemahls geradezu als würklich vorstellen dürfen), muß man diesen Begriff beziehen; denn die unbedingte und allgemeine Nothwendigkeit der Befolgung des Sittengesetzes ist nur durch ein unbedingtes Vermögen zu wollen denkbar. Ohne Freyheit vorauszusetzen, verlöhre dieses Gesetz seine allgemeine und unbedingte Gültigkeit. — Diese Beziehung des Freyheitsbegriffs auf mögliche Handlungen ist aber nur in so fern zuläßig, als sie moralisch oder immoralisch sind, also nur ihrer rein vernünftigen oder vernunftwidrigen Form nach. Denn die Gegenstände der freyen, moralischen Behandlung werden uns nach sinnlichen nothwendigen Naturgesetzen gegeben. Die Nothwendigkeit sie praktisch anzunehmen, d. h. unter der Idee von Freyheit zu handlen, ist unmittelbar enthalten in dem Bewußtseyn der Nothwendigkeit (Verbindlichkeit), das moralische

ralische Gesetz allgemein und unter allen Zeitumständen zu befolgen. Man kann sonach diesem Begriffe zwar praktische, aber keine theoretische Realität sichern. Wir erkennen nicht, daß wir frey sind. Aber wir achten ein Gesetz der Freyheit, d. h. ein Gesetz, das freyen Willen voraussetzt.

Das Subiekt dieser Freyheit ist nur das vernünftige Wesen, und der Mensch nur, in so fern er vernünftig ist.

Ein rein vernünftiges unendliches Wesen — die Gottheit — ist in aller Rücksicht unabhängig, nicht bloß in Ansehung dessen, was es thut, sondern auch in Absicht auf das, was es nicht thut. Es unterläßt nichts deshalb, weil es an dem Wollen oder Vollbringen äusserlich gehindert würde. Das Unendliche besitzt unendliche Freyheit und Selbstmacht. Es ist allbestimmend und absolut unbestimmbar. Seine Handlungen sind, selbst in Absicht auf Stoff und Sphäre, gänzlich sein Werk; zugleich frey und schlechthin nothwendig, und dem Vernunftgesetz schlechthin gemäß, weil es unendliche Intelligenz ist.

Ein sinnlich vernünftiges, endliches Wesen (wie der Mensch) handelt nicht bloß aus vernünftigen Gründen, die von Zeitumständen nicht abhängen, sondern auch aus andern Antrieben, die davon abhängig sind. Es muß also möglich seyn, daß es durch fremde Gesetze bestimmt werde, und wenn es nicht vernünftig handelt, so muß etwas, das der Sinnlichkeit und ihren Erscheinungen in der Zeit zum Grunde liegt, angenommen werden, welches zwar nicht die Vernunft und ihr Gesetz ändern, aber

doch

doch den Erfolg desselben in der Erscheinung unmöglich machen (verhindern) kann. Denn sonst wäre es undenkbar, daß die Vernunft für sich selbst betrachtet, nicht mit Erfolg würksam gewesen wäre. Die absolute Freyheit des Menschen setzt also voraus, daß er ein bestimmendes und ein bestimmbares Vermögen zu handlen besitze, und den Gebrauch von beyden in seiner Gewalt habe. Die eingeschränkte Vernunft, die Menschheit, ist bestimmend, aber nicht allbestimmend; der Mensch selbst ist daher zum Theil bestimmbar.

Die Handlungen der endlichen Wesen sind ihrer Freyheit ungeachtet nothwendig und gesetzmäßig bestimmt; aber nicht bloß durch ihr eignes, sondern zum Theil auch durch fremde Gesetze. Es giebt also keinen Zufall. Sonach wird auch die psychologische Naturforschung durch Annahme der Freyheit nicht gehindert; denn diese besteht mit der Nothwendigkeit; das reine Gesetz äußert sich in Erscheinungen, die nach einer sinnlichen Naturordnung gesetzmäßig verbunden sind, welche Ordnung man durch Nachforschungen entdecken kann. — Eben so wenig wird die moralische Gesinnung durch die Vorstellung und Ueberzeugung von der Endlichkeit unsres freyen Willens, und von der sowohl sinnlichen als übersinnlichen Nothwendigkeit aller unsrer Handlungen, aufgehoben, oder geschwächt.

Resultate über den Determinismus, Fatalismus und Indifferentismus.

1) Der blinde Fatalismus, d. i. die Behauptung einer blinden, unbedingten Nothwendigkeit

digkeit aller Begebenheiten — ohne alle vollständig bestimmende Gründe in und außerhalb der Naturkräfte — ist widersprechend, und hebt allen theoretischen sowohl, als praktischen Vernunftgebrauch auf.

2) Der empirische Indifferentismus oder Indeterminismus, d. i. die Behauptung der Zufälligkeit und Gesetzlosigkeit der Handlungen als Erscheinungen — hebt alle Naturforschung und Moralität auf. Eben so ist auch der intelligible Indifferentismus, d. i. die Behauptung der Zufälligkeit, d. i. Nichtnothwendigkeit und Gesetzlosigkeit in der Caussalität der Dinge an sich selbst — vernunftwidrig, und zerstört selbst die Moralität.

3) Der materielle Determinismus, d. h. die Behauptung der Nothwendigkeit aller menschlichen Handlungen zufolge den Bewegungsgesetzen der Materie; wie auch der thierische Determinismus, der die Nothwendigkeit aller Handlungen zufolge dem thierischen Instinkt behauptet — sind beyde eben so erfahrungswidrig, als zerstörend für die Sittenlehre.

4) Der mystische Fatalismus, d. i. die Behauptung der Nothwendigkeit aller oder einiger Begebenheiten in der Welt, die nicht durch vollständig bestimmende in der Welt befindliche Gründe, sondern durch ein von der Welt verschiedenes Wesen und seinen Einfluß hervorgebracht wird — ist ebenfalls, man

mag

mag haben in der Gottheit Willkühr oder Zwecke, und die letztern als innere oder äussere Zwecke, für Bestimmungsgründe ihres übernatürlichen Einflusses, annehmen — allem Vernunftgebrauche schädlich, und für die Reinheit der Sitten verderblich.

5) Dagegen ist der empirisch sinnliche Prädeterminismus, d. h. die Behauptung der Nothwendigkeit und Gesetzmäßigkeit aller freyen Handlungen in der Zeit — eine Vorstellung, von welcher alle psychologische Nachforschung ihrer Möglichkeit nach abhängt, und die in der angewandten Moral von dem wohlthätigsten praktischen Folgen ist. Sie schließt nicht nothwendig in sich den Gedanken, daß die letzten bestimmenden Gründe selbst Erscheinungen in der Zeit wären, von denen es entscheidend abhienge, ob wir sittlich oder unsittlich handelten. —

Der intelligible Determinismus aber, d. h. die Behauptung einer allgemeinen Nothwendigkeit nach Vernunftgesetzen, einer allgemeinen Gesetzmäßigkeit der Dinge an sich selbst, (in so fern sie gedacht werden als Noumena — ist ein nothwendiger Gedanke der Vernunft, mit dem alles Interesse und alle Möglichkeit des Vernunftgebrauchs steht und fällt. Seine Vereinigung mit dem Freyheitsbegriffe ist zwar unbegreiflich; doch hebt er keineswegs die Möglichkeit auf, daß iede Handlung eines ieden freyen Wesens (in Absicht auf die Form derselben), iedesmal in der Gewalt des handelnden Subiekts stehe, und er darf durchaus

nicht bis zur Verläugnung dieser Möglichkeit ausgedehnt werden. Denn obgleich iede sinnlich erscheinende Handlung von etwas Intelligiblen abhängt, so kann doch in theoretischer und muß in praktischer Hinsicht dieser intelligible Grund selbst als unbedingt, d. i. von keinem höhern Realgrunde seiner Caussalität abhängig, sondern als das schlechthin handlende, seine Handlung absolut begründende Ich gedacht werden, dessen absolutes Vermögen, sich verschiedene, einander entgegengesetzte, mögliche Handlungen oder Handlungsweisen absolut selbst zu bestimmen, seine, zwar unbegreifliche aber doch denkbare, metaphysische Freyheit ausmacht.

6) Ein allgemeiner (nicht blos empirischer, sondern auch transscendenter) Prädeterminismus endlich, welcher das Ich (das endliche vernünftige Wesen, den Menschen) in iedem Betracht, also nicht bloß als Erscheinung, sondern auch als Ding an sich selbst (welches er gewöhnlich nicht unterscheidet) in Ansehung alles dessen, was eine Handlung ausmacht, sowohl der Form (Handlungsweise) als der Materie, oder den behandelten innern oder äussern Obiekten nach, ohne alle Einschränkung dem nothwendigen Einflusse der Erscheinungen in der Zeit unterwirft, und sie ausschließend daraus ableitet, ia welcher sogar eine allgemeine Bestimmbarkeit und Abhängigkeit aller mit einem Willen begabten Wesen — des Unendlichen und des Endlichen — behauptet, und alle absolute Selbstthätigkeit läugnet, ist

(1) un-

(1) unerweislich, weil

a) Selbstthätigkeit wenigstens problematisch möglich ist.

b) in Ansehung der Gottheit widersprechend. Sie muß wenigstens absolut selbstthätig und frey seyn. — In Absicht auf endliche Wesen folgt sie nach keiner richtigen Schlußart;

c) weder aus der Erfahrung; welche überall keine Nothwendigkeit lehrt, und von Dingen an sich nichts offenbaret.

d) Noch aus der Analogie der Erfahrung; weil die Analogie der Erfahrung nur so weit reicht, und nicht weiter ausgedehnt werden darf, als die Möglichkeit der Erfahrung überhaupt reicht. Von dem Sinnlichen, was ein Gegenstand möglicher Erfahrung ist, gilt kein auch nur wahrscheinlicher Schluß auf das Uebersinnliche, wovon keine Erfahrungskenntniß entstehen kann.

e) Noch aus dem logischen Satze des Grundes; denn Freyheit, das Vermögen der von Zeitumständen unabhängigen Selbstthätigkeit, ist selbst ein logischer Grund; Freyheit ist keine Grundlosigkeit *).

*) Wiewohl unergründlich; ein unerreichbarer, unbegreiflicher Grund.

ὁ τῶν ὅλων ἀρχιτέκτων, ἀπὸ τῶν ἐν τῇ φύσει φαινομένων ἐπὶ τὰ μὴ φαινόμενα τὴν ἀναγωγὴν ποιούμενος, ἐκ τῶν ὁρωμένων τὰ μὴ ὁρώμενα τεκμαιρόμενος, ἐκ τῶν αἰσθητῶν τὰ νοητὰ ἐξευρίσκων, ἐκ τῶν ἐν μέρει τὰ ὅλα ἐπιγινώσκων, ἐκ τῶν ἐν χρόνῳ τὰ ἄχρονα ἐπιλογιζόμενος, ἐκ τῶν ἐν τόπῳ τὰ ἄτοπα ἐπιβλέπων, ἐκ τῶν ἐν κινήσει τὰ ἀκίνητα ἐπιστάμενος, ἐκ τῶν ἐν ἀρχῇ τὰ ἄναρχα ἐπιγνούς, ἐκ τῶν ἐν ἀνάγκῃ τὰ ἀνάγκης κρείττονα ἐπιβλέψας, ἐκ τῶν ἐν ἀρετῇ τὰ ὑπὲρ ἀρετὴν ἐπιγνούς, ἐκ τῶν ἐν ἀγαθῷ τὰ ἀγαθοῦ κρείττονα ἐπιβλέψας, ἐκ τῶν ἐν σοφίᾳ τὰ σοφίας ἐπέκεινα ἐπιγνούς, ἐκ τῶν ἐν ἐπιστήμῃ τὰ ἐπιστήμης ἐπέκεινα ἐπιβλέψας, ἐκ τῶν ἐν δυνάμει τὰ δυνάμεως ἐπέκεινα ἐπιγνούς, ἐκ τῶν ἐν ἀπείρῳ τὰ ἀπείρου ἐπέκεινα ἐπιβλέψας, ἐκ τῶν ἐν ἀϊδιότητι τὰ ἀϊδιότητος ἐπέκεινα ἐπιγνούς, ἐκ τῶν ἐν ἀθανασίᾳ τὰ ἀθανασίας ἐπέκεινα ἐπιβλέψας, ἐκ τῶν ἐν ἀγαθότητι τὰ ἀγαθότητος ἐπέκεινα ἐπιγνούς, ἐκ τῶν ἐν ἀγάπῃ τὰ ἀγάπης ἐπέκεινα ἐπιβλέψας, ἐκ τῶν ἐν ἀληθείᾳ τὰ ἀληθείας ἐπέκεινα ἐπιγνούς, ἐκ τῶν ἐν ἐλευθερίᾳ τὰ ἐλευθερίας ἐπέκεινα ἐπιβλέψας, ἐκ τῶν ἐν ἑνότητι τὰ ἑνότητος ἐπέκεινα ἐπιγνούς, ἐκ τῶν ἐν ἁπλότητι τὰ ἁπλότητος ἐπέκεινα ἐπιβλέψας, ἐκ τῶν ἐν ἀκαταληψίᾳ τὰ ἀκαταληψίας ἐπέκεινα ἐπιγνούς, ἐκ τῶν ἐν ἀπερινοήτῳ τὰ ἀπερινοήτου ἐπέκεινα ἐπιβλέψας, ἐκ τῶν ἐν ἀπορρήτῳ τὰ ἀπορρήτου ἐπέκεινα ἐπιγνούς, ἐκ τῶν ἐν ἀνεκφωνήτῳ τὰ ἀνεκφωνήτου ἐπέκεινα ἐπιβλέψας, ἐκ τῶν ἐν ἀνεννοήτῳ τὰ ἀνεννοήτου ἐπέκεινα ἐπιγνούς, ἐκ τῶν ἐν ἀνεξιχνιάστῳ τὰ ἀνεξιχνιάστου ἐπέκεινα ἐπιβλέψας, ἐκ τῶν ἐν ἀνεξερευνήτῳ τὰ ἀνεξερευνήτου ἐπέκεινα ἐπιγνούς, ἐκ τῶν ἐν ἀνεπινοήτῳ τὰ ἀνεπινοήτου ἐπέκεινα ἐπιβλέψας, ἐκ τῶν ἐν ἀνεπιστρεπτῳ τὰ ἀνεπιστρεπτου ἐπέκεινα ἐπιγνούς, ἐκ τῶν ἐν ἀνεπιστρεπτῳ τὰ ἀνεπιστρεπ

Gott/ und Gott ist mit ihm/ und er ist ein König/ der
Gott gefällig ist/ und ist ihm angenehm/ und sein Herz
ist recht vor Gott/ und hat diese Armen wohl getröstet/
und hat ihnen Gnade erzeiget/ darum hat ihn Gott
auch wohl gnädig angesehen/ und hat ihm sein Reich
wohl bestätiget/ und hat ihm Gnade gegeben/ daß er
ein Vater des Vaterlandes ist worden/ und hat ihm
Gnade gegeben/ daß er ein Vater des Vaterlandes ist
worden/ und hat ihm Gnade gegeben/ daß er ein Vater
des Vaterlandes ist worden/ und hat ihm Gnade gegeben/
daß er ein Vater des Vaterlandes ist worden/ und hat
ihm Gnade gegeben/ daß er ein Vater des Vaterlandes
ist worden/ und hat ihm Gnade gegeben/ daß er ein
Vater des Vaterlandes ist worden/ und hat ihm Gnade
gegeben/ daß er ein Vater des Vaterlandes ist worden/
und hat ihm Gnade gegeben/ daß er ein Vater des

Die Idee, welche wir von Gott haben, ist
die Idee eines Wesens, welches alle Vollkommenheiten in sich begreift, und
zu welchen wir keine Unvollkommenheit hinzudenken können. Wir können
uns Gott nicht anders denken, als daß er alle Vollkommenheiten in sich
begreift, weil wir sonst Gott nicht als Gott denken würden. Wir können
uns Gott nicht anders denken, als daß er alle Vollkommenheiten in sich
begreift, weil wir sonst Gott nicht als Gott denken würden.

lassen wird, um dem unendlichen Zirkel passiver Bestimmungen durch einen ursprünglich Bestimmenden (primus motor) Vollendung, und der Vernunft einige Befriedigung zu geben.

Wenn die Vernunft nicht selbstthätig würken kann: so ist sinnliches Wohl, das einzige mögliche Ziel meines Bestrebens. Innere Würde oder Unwürdigkeit habe ich nicht; denn was ich bin und und werde, bin und werd' ich durch Umstände, durch die Zeit.

Verbinde ich damit den empirischen Optimismus: so muß ich hoffen, daß die Gottheit die Thorheiten, (denn weiter nichts als Thorheiten können meine Vergehungen seyn), die ich mit meinem unmittelbaren Verlust an Glückseligkeit, aber zum Besten des Ganzen, als ein Opfer, das sie dem Universum bringt, begehe, und zufolge der ganzen Verknüpfung der Dinge begehen muß, mir vergüten, mich dafür belohnen, und zu desto größern Fortschritten auf dem Wege zu meiner persönlichen Wohlfahrt leiten werde. Denn was ich thue, ist kein Werk meiner Selbstthätigkeit, hat keinen innern Werth noch Unwerth, sondern unterscheidet sich bloß durch seine Folgen, die, sie mögen für mich gut oder böse seyn, immer für das Ganze (in kosmischem Sinne) nothwendig und gut sind; so wie es selbst bloßer Erfolg von den Einwürkungen des Schicksals ist. Sittliche Indifferenz.

Litteratur.

Außer den Schriften, die in Ulrichs Eleutheriologie (Jena 1788.) angeführt sind, vergleiche man noch:

Kants Critik der Urtheilskraft. Einleit. S. LII. ff.

Ueber Determinismus und moralische Freyheit. Offenbach 1789.

Jakobs Abh. über die Freyheit des Willens, vor Kiesewetters Schrift über den ersten Grundsatz der Moralphilosophie. Zweyte Ausg. Berl. 1790.

Recens. der Allg. Lit. Zeit. Num. 188. a. b. von Kants Critik der prakt. Vern.

Jacobi Briefe über Spinoza. Neueste Ausg. 1790.

Versuch zur Beantwortung der Frage: ob die transscendentale Freyheit mit der Abhängigkeit der menschlichen Seele von Gott, als ihrem Schöpfer, bestehen könne, v. Chr. W. Snell, Prof. in Giessen — in Born's und Rehtes Neuem Philos. Magaz. 2. B. 4. St. S. 495. ff.

Heydenreich's Philosophie der natürlichen Religion. Th. II. Betr. 13. S. 56. ff.

D. Hume von der Freyheit und Nothwendigkeit; in Dessen Untersuchungen über den menschlichen Verstand, übersetzt von M. Tennemann. Jena 1793. Achter Abschnitt.

Reinholds Briefe über die Kantische Philosophie. 2r Band 1792. Achter, neunter und zehnter Brief.

Dessen Beyträge zur Berichtigung der Misverständnisse. Zweyter Band.

Leonhard Creuzers Skeptische Betrachtungen über die Freyheit des Willens, mit Rücksicht auf die neuesten Theorien über dieselbe. Giessen 1793.

J. C. G. Wermanns Versuch einer Geschichte der Meynungen über Schicksal und menschliche Freyheit. Leipzig 1793.

M. Chr. Friedr. Michaelis über die Freyheit des menschlichen Willens. Leipzig 1794. 8.

Forberg über die Gründe und Gesetze freyer Handlungen. Jena 1795.

Die Freyheit des Willens mit Hinsicht auf die neuesten Einwendungen wider denselben dargestellt, von J. G. Rätze. Görlitz 1801.

Ueber

Ueber den Ursprung des sittlich Bösen im Menschen, nebst einer Prüfung des critischen Freyheitsbegriffs und der Kantischen Abhandlung über das radikale Böse. Von Joh. Anton Wilh. Heßner. Leipzig 1801.

Digitized by Google

Digitized by Google

Stanford Libraries
Stanford, California

image
not
available